Дмитрий Дружинин

Классическая йога с точки зрения православного богословия

Независимое компаративное исследование

Дмитрий Дружинин

Классическая йога с точки зрения православного богословия

Независимое компаративное исследование

Издательские решения
По лицензии Ridero
2026

УДК 2
ББК 86.3
Д76

Шрифты предоставлены компанией «ПараТайп»

Дружинин Дмитрий
Д76 Классическая йога с точки зрения православного богословия : Независимое компаративное исследование / Дмитрий Дружинин. — [б. м.] : Издательские решения, 2026. — 308 с.
ISBN 978-5-0069-4359-9

Сегодня йога воспринимается многими как безобидная гимнастика или универсальная методика самосовершенствования, вполне совместимая с христианским образом жизни. Но так ли это на самом деле? Книга «Классическая йога с точки зрения православного богословия» предлагает глубокий и научно обоснованный взгляд на это явление. Издание адресовано как специалистам в области богословия и религиоведения, так и широкому кругу читателей, стремящихся к осознанной духовной жизни и ищущих путь спасения души.

УДК 2
ББК 86.3

12+ В соответствии с ФЗ от 29.12.2010 №436-ФЗ

ISBN 978-5-0069-4359-9
© Дмитрий Дружинин, 2026

ВВЕДЕНИЕ

Премьер-министр Индии Нарендра Моди был поражён вниманием к собственной истории и чувством национальной гордости нашей страны. Он неоднократно посещал Россию и каждый раз ощущал невероятную доброжелательность к своей стране и её народу. Мы можем лишь подтвердить его слова о том, что наши народы «во многих отношениях чувствуют близость друг к другу». При этом чувство национальной гордости также свойственно индийскому народу и, как это видится, национальная идея Индии основана, прежде всего, на осознании своих культурных и, в частности, религиозных достижений. Она включает в себя идею о том, что у Индии есть послание, которое она может провозгласить миру[1]. Частью этого послания является йога. Однако аналогичное (но не идентичное) послание миру, вытекающее из полученного от Византии христианского духовного наследия, есть и у России.

Йога — это учение и метод управления психикой и физиологией человека, составной элемент религиозной и философской систем Индии. В настоящее время можно констатировать массовое распространение йоги во всём мире, она продолжает активно внедряться в Российской Федерации и в других странах, относящихся к канонической территории Русской Православной Церкви. Так, например, по имеющимся данным из открытых источников (к сожалению, более точные сведения не доступны поскольку являются коммерческой информацией)

[1] См.: *Hacker P.* Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta. Albany, New York (USA): SUNY Press, 1995. P. 251.

в 2014 году занятия йогой посещало около 2,3% россиян. Сопоставив и проанализировав эти данные можно сделать вывод о том, что ежегодный темп прироста практикующих йогу с 2014 по 2022 год составлял примерно 13,43%, а их общая оценочная численность в 2022 году могла составить 6,2% граждан России (впрочем, по некоторым сведениям, уже в 2021 году она была больше и составляла 7,5%). Обобщив и экстраполировав имеющуюся в распоряжении информацию, мы имеем возможность сделать осторожный прогноз относительно количества занимающихся йогой в 2024 году, которое может составить от 8 до 11% от общей численности населения Российской Федерации. Причём по данным собственного исследования специализированного издания Yoga Journal уже в 2015 году примерно 50% практикующих йогу россиян помимо выполнения физических упражнений занимались медитацией и эта пропорция имеет устойчивую тенденцию к увеличению доли медитирующих (например, только в 2022 году общий спрос на занятия медитацией вырос на 66% по сравнению с предыдущим годом).

В современном обществе и, прежде всего, среди последователей йоги широко распространены высказывания, суть которых сводится к тому, что йога, христианство и все прочие религии — это разные пути, ведущие к одной и той же цели. Более того, похожие мнения довольно часто встречаются среди занимающихся йогой людей, формально называющих себя христианами, и даже среди людей воцерковлённых, осознающих цель христианской жизни и принимающих участие в таинствах Церкви. Так, среди них существует весьма популярное убеждение, что занятия йогой, по крайней мере, не противоречат христианской вере. Вместе с тем наши современники, занимаясь йогой (например) только для улучшения своего здоровья, не замечают, как эта практика изменяет их мировоззрение и связано это, прежде всего с тем, что проникновение йоги осуществляется под вводящими в заблуждение лозунгами о её внерелигиозности и даже схожести с христианским учением.

Проблематика и актуальность исследования

В связи с этим, проблема настоящего исследования состоит в необходимости выработки развёрнутого и научно обоснованного ответа на следующий вопрос — сочетаются ли теория и практика йоги с православным вероисповеданием и допустимо ли использование йогических психотехник в жизни христианина?

Йога, как составной элемент религиозно-философской системы индуизма и феномен индийской культуры, включающий в себя совокупность теоретического учения и различных духовных и психофизиологических практик, основательно изучена, как с точки зрения её ревностных поклонников, так и с точки зрения беспристрастных представителей научного сообщества в различных отраслях знания. Несмотря на это, изыскания по йоге непосредственно с позиций православного богословия довольно малочисленны и преимущественно не носят системного характера. Кроме того, они используют, прежде всего, эмоционально-ценностный, и лишь во вторую очередь научный подход, а также представляются недостаточно глубоко проработанными, что ставит задачу восполнения исследований в этом направлении.

Таким образом, актуальность настоящей работы определяется тем, что йога недостаточно хорошо изучена в контексте православного богословия. При этом она широко распространена в современном мире, а элементы её мировоззрения впитываются в современную культуру и проникают в церковную среду. Между тем, йогические концепции и практики используются как основание и / или как минимум внешняя форма для множества сект и оккультных течений. Кроме того, актуальность настоящего исследования также обоснована тем, что столь динамичное распространение йоги представляется как форма (осознанного либо спонтанного) индуистского прозелитизма с использованием так называемой «мягкой силы». Когда сначала зарождается интерес к данному явлению, представля-

ющемуся в том или ином виде, например, как к некой индийской оздоровительной гимнастике. Затем происходит привыкание к нему общественного сознания и углубление неофитов йоги в её теоретические философские и религиозные положения. А в конечном итоге происходит изменение мировоззрения людей, занимавшихся изначально лишь физкультурно-оздоровительными йогическими направлениями, и их погружение в йогу, как в духовную и религиозную практику. Подобное увлечение йогой на Западе уже привело к формированию там множества крупных индуистских общин и постройке соответствующих культовых сооружений для удовлетворения их духовных потребностей. Такая же картина, но пока ещё в существенно меньших масштабах, начинает прорисовываться и в России. Всё это становится возможным именно благодаря распространённому мнению о том, что учение йоги аналогично учению христианства и как минимум не противоречит ему. Данное положение представляется совершенно некорректным и требует глубокого изучения для последующего обоснованного опровержения.

Объект и предмет исследования

В настоящей работе объектом исследования является теория и практика классической йоги с её вариациями, прежде всего, укладывающимися в учение, изложенное в Йога-сутрах Патанджали. Такой выбор объекта определяется тем, что существует огромное количество традиционных и современных разновидностей йоги, которые следуют в религиозно-философском русле различных направлений индуизма. Тем не менее, основополагающим (базовым) руководством для этого множества йогических модификаций всегда был и остаётся текст Йога-сутры или Патанджали-даршана[1]. При этом представление о классической йоге в рамках данной работы несколько отличается от традиционного описания, сложившегося в области академической индологии. Так, в частности, в целях настоящего исследования, под

классической йогой понимается не только «философская традиция Индии, „надстраивающаяся“ над особой иерархизированной системой психотехники <…>, связанная с основополагающими принципами философии санкхьи»[2], и окончательно сформировавшаяся в т. н. комментаторский период, когда был создан ряд экзегетических трактатов к Йога-сутрам (от комментария Вьясы до сочинений Виджняна Бхикшу)[3,4], но также и те её трансформации, которые появились с течением времени под воздействием иных философских систем индуизма и, в первую очередь, недвойственной (адвайта) веданты. То есть, используя терминологию академической индологии, можно сказать, что здесь под классической йогой мы понимаем также и йогу постклассическую, и даже (в некотором смысле) — доклассическую (за исключением её буддийских разновидностей, если только они подлежат отнесению к данной категории), которые преимущественно основывались на наиболее распространённых в индуизме философских принципах именно адвайта-веданты либо подобных ей учений[5,6]. Дополнительным (хоть и косвенным) подтверждением корректности такого подхода является тот факт, что, по некоторым сведениям, и сам знаменитый философ адвайта-веданты и основатель традиции дашанами-сампрадая

[1] См.: Новая философская энциклопедия. Т. II. М.: Изд-во «Мысль», 2010. С. 193.

[2] Там же. С. 192.

[3] См.: *Larson G. J., Bhattacharya R. S.* Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. XII. Yoga: India's Philosophy of Meditation. New Delhi (India): Motilal Banarsidass, 2008. P. 21–23, 52–54.

[4] См.: Новая философская энциклопедия. Т. II. М.: Изд-во «Мысль», 2010. С. 192.

[5] См.: *Аникеева Е. Н.* Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 54, 122.

[6] См.: *Feuerstein G.* The Encyclopedia of Yoga and Tantra. Boston, Massachusetts (USA): Shambhala Publications Inc., 2011. P. 94.

Шанкара либо кто-то из его последователей составил свой комментаторский трактат к Йога-сутрам и Вьяса-бхашье под названием Патанджалайогашастравиварана (VIII–XIV век)[1]. Кроме того, такое важное, широко известное и популярное в т. ч. среди современных адептов йоги произведение как Йогавасиштхарамаяна (VI–XIV, возможно X–XIII век), приписываемое автору великой древнеиндийской эпической поэмы Рамаяна — мудрецу Валмики, является радикально недуалистическим по своей сути, т. е. во многом также соответствует традиции адвайта-веданты[2,3].

Такое расширение понятия классическая йога необходимо в связи с тем, что академическая индология, как это представляется, предпочитает рассматривать его исключительно в историческом аспекте и преимущественно, как феномен индийской философии (т. е. скорее с философских, а не религиоведческих позиций), очищая его содержание от последующих наслоений. Однако при строго академическом подходе следует признать, что в подобном чистом виде йоги, как феномена, имеющего отношение к актуальной действительности, не существует и классическая йога в таком представлении мертва. При этом в настоящей работе йога рассматривается именно как религиозно-философское явление (т. е. скорее с религиоведческих позиций и лишь во вторую очередь с философских). В то же время понятие «классическая йога» является необходимым и незаменимым для любого подобного исследования йоги, как явления

[1] См.: *Larson G. J., Bhattacharya R. S.* Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. XII. Yoga: India's Philosophy of Meditation. New Delhi (India): Motilal Banarsidass, 2008. P. 22.

[2] См.: *Swami Venkatesananda*. The Concise Yoga Vasistha. Albany, New York (USA): SUNY Press, 1984. P. ix–x.

[3] См.: *Larson G. J., Bhattacharya R. S.* Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. XII. Yoga: India's Philosophy of Meditation. New Delhi (India): Motilal Banarsidass, 2008. P. 589.

живого и продолжающего своё существование в современном мире. Следовательно, вместе с теми наслоениями, которые оказали на неё наибольшее влияние с момента зарождения и до наших дней, но при этом не лишили её статуса одного из шести ортодоксальных (с точки зрения признания авторитета Вед) учений индуизма.

Среди прочих (помимо философии адвайты) индийских учений, оказавших наиболее существенное и неоспоримое влияние на йогу, которое привело к трансформации ранее существовавших и появлению новых её направлений, также признаваемых классическими в рамках настоящей работы, необходимо отметить традицию натха-сампрадая, основанную Матсьендранатхом и в наибольшей степени развитую впоследствии его учеником Горакшанатхом. Именно из этой традиции натхов произошла хатха-йога[1,2,3], без которой очень сложно представить себе какое-либо современное йогическое направление. Причем традиционная (классическая) хатха-йога имеет мало общего с тем, что в настоящий момент, как правило, называют этим словом, поскольку со времени выхода за пределы Индии она преимущественно коммерциализировалась и выродилась в некую индийскую физкультуру с элементами психофизиологической практики[4]. Термин хатха-йога может быть осмыслен как йога силы или силовая йога. Однако если в современном представлении под силой прежде всего понимается акцент на физических компонентах хатха-йоги

[1] См.: *Feuerstein G.* The Encyclopedia of Yoga and Tantra. Boston, Massachusetts (USA): Shambhala Publications Inc., 2011. P. 146.

[2] См.: *Larson G. J., Bhattacharya R. S.* Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. XII. Yoga: India's Philosophy of Meditation. New Delhi (India): Motilal Banarsidass, 2008. P. 140, 145.

[3] См.: Сиддха-сиддханта паддхати и другие тексты натха-йогинов. М.: Международный натха-йога центр, 2015. С. 8.

[4] См.: *Feuerstein G.* The Encyclopedia of Yoga and Tantra. Boston, Massachusetts (USA): Shambhala Publications Inc., 2011. P. 418.

(выполнение различных асан и дыхательных упражнений пранаямы, а также использование специфических практик телесного очищения), то в её изначальном виде под этой силой в первую очередь подразумевается энергия кундалини или т. н. «змеиная сила». Наиболее вероятно, что традиционная хатха-йога представляет собой эклектическое явление, возникшее в результате соединения принципов, изложенных в Йога-сутрах Патанджали (авторитет которых безусловно признаётся или, по крайней мере, декларируется), с разнообразными концепциями, уходящими своими корнями в автохтонную древнеиндийскую (доарийскую) религиозность, сохранявшуюся в т. н. народных (популярных) или сельских верованиях с их элементами шаманизма, колдовства, магии, алхимии и культом богини-матери[1,2]. Аналогичные концепции и пристальное внимание уделяемое в хатха-йоге использованию «змеиной силы» во многом свойственны и кундалини-йоге, практикуемой в тантре, а также шактизму[3,4,5]. Схожесть многих представлений традиционной хатха-йоги, тантры и шактизма настолько велики, что различные группы исследователей признают их взаимное влияние друг на друга, но расходятся во мнениях о том какие именно из этих направлений оказывали влияние, а какие ему подвергались. В связи с этим однозначным видится лишь тот факт, что обоснованно проследить данные влия-

[1] См.: *Larson G. J., Bhattacharya R. S.* Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. XII. Yoga: India's Philosophy of Meditation. New Delhi (India): Motilal Banarsidass, 2008. P. 25, 136, 138–139, 141–142.

[2] См.: *Feuerstein G.* The Encyclopedia of Yoga and Tantra. Boston, Massachusetts (USA): Shambhala Publications Inc., 2011. P. 146–149.

[3] См.: *Эвола Ю.* Йога Могущества. М.: Тотенбург, 2017. С. 15, 20–22, 24–25.

[4] См.: *Шохин В. К.* Йога // Православная энциклопедия. Т. 28. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2012. С. 706.

[5] См.: Новая философская энциклопедия. Т. IV. М.: Изд-во «Мысль», 2010. С. 10–11.

ния представляется в настоящий момент весьма затруднительным[1,2]. Вероятно, это может быть связано с преимущественно изустной традицией передачи определённых знаний от учителя к ученику в указанных направлениях и с эзотерическим характером большей части передаваемых таким образом знаний. По этой причине, а также в связи с тем, что довольно большое количество практических аспектов хатха-йоги может представлять опасность для здоровья и жизни человека (что признаётся и самими её адептами, но прежде всего в отношении людей непрошедших обряд посвящения[3]) хатха-йога в настоящей работе подлежит рассмотрению лишь в её теоретической части, содержащейся в опубликованных источниках информации, и довольно фрагментарно, без излишнего углубления, представляющегося избыточным в связи с целью этой работы.

В завершении описания объекта исследования перечислим некоторые из тех направлений, которые не имеют какого-либо отношения к классической йоге в принятом здесь понимании. В частности, в данной работе не подлежат рассмотрению йогические и иные (психофизиологические и медитативные) практики, существующие в рамках, имеющих наибольшее распространение в современной Индии, традиций вишнуизма (в т. ч. шри-сампрадая, рамананди-сампрадая и мн. др.) поскольку они не только имеют ряд существенных отличий от теоретических установок классической йоги, но и рассматривают представленные в ней прикладные аспекты лишь как вспомогательные сред-

[1] См.: *Larson G. J., Bhattacharya R. S.* Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. XII. Yoga: India's Philosophy of Meditation. New Delhi (India): Motilal Banarsidass, 2008. P. 139, 147.

[2] См.: *Feuerstein G.* The Encyclopedia of Yoga and Tantra. Boston, Massachusetts (USA): Shambhala Publications Inc., 2011. P. 146, 329, 366–368.

[3] См.: Сиддха-сиддханта паддхати и другие тексты натха-йогинов. М.: Международный натха-йога центр, 2015. С. 30.

ства, необходимые для достижения своих религиозных целей через культивирование преданной любви и / или практику т. н. бхакти-йоги. Также не подлежат рассмотрению какие-либо йогические психопрактики, используемые в рамках буддизма (включая школы его восточноазиатского и тибетского направлений), джайнизма и тантры (за исключением хатха-йоги если она всё же имеет к ней отношение). Кроме того, здесь не рассматриваются различные, именуемые йогой, практики таких сектантских движений как нью-эйдж, гуруизм и неокришнаизм (в частности, его формации, появившейся в 1966 году в Нью-Йорке под названием «Движение сознания Кришны» также известной как МОСК или ISKCON, эксплуатирующей йогу как инструмент прозелитизма). По понятным причинам, в настоящей работе также не подлежат рассмотрению множественные разновидности т. н. постуральной и / или фитнес-йоги.

Предметом настоящего исследования являются теоретические основы нравственности и вероучения классической йоги, а также йогические представления о практике духовной жизни, рассматриваемые в сравнении с сопоставимыми с ними положениями православного богословия.

Цель и задачи исследования

Целью исследования является аргументированное доказательство (проверка корректности гипотезы) того, что йога, как совокупность теоретических представлений и различных духовных и психофизиологических практик, не только несовместима с Православием, но и противостоит христианскому вероучению по своей сути. Другими словами, цель исследования состоит в научной проверке обоснованности гипотетического предположения, выражающегося в существующей аксиологической (эмоционально-ценностной) оценке данного явления представителями Православных Церквей.

Для достижения поставленной цели в работе было необходимо последовательно реализовать следующие задачи:

1) Изучить необходимые источники и литературу по индуизму и йоге, а также по христианству и православному богословию.

2) Выделить ключевые и наиболее важные с точки зрения основ вероучения понятия йоги и христианства из области этики, догматики и аскетики.

3) Сопоставить, охарактеризовать и сравнить между собой соответствующие представления типичные для йоги и христианства.

4) Выявить актуальные мировоззренческие проблемы, возникающие в процессе соприкосновения христианской культуры с религиозно-философскими концепциями йоги и индуизма.

5) Проанализировать полученные в ходе осуществлённого сравнения результаты и сделать соответствующие выводы с позиций православного богословия.

Степень разработанности проблемы

В настоящее время, к сожалению, не существует ни одной работы, специально посвящённой йоге, которая комплексно рассматривает объект исследования с позиций православного богословия и является написанной с использованием научной методологии. Среди подобных работ можно отметить лишь единичные примеры, изложение материала в которых не лишено тем не менее существенных недостатков. Так, например, брошюра иерея Георгия Максимова — «Православный взгляд на йогу» по сути представляет собой компилятивный сборник отрывков и цитат из различных бесед архимандрита Софрония (Сахарова) и текста выступления православной христианки индийского происхождения, доктора наук по английской литературе Христины Мангалы Фрост, в котором даётся лишь эмоционально-ценностная оценка йоги, не имеющая какого-то глубокого научного обоснования. Подобные недостатки присутствуют и в прочих публикациях православных авторов — в отдельных, частично посвящённых йоге, творениях препо-

добного Паисия Святогорца, трудах митрополитов Иерофея (Влахоса) и Каллиста (Уэра), произведениях епископа Александра (Милеанта), архимандритов Лазаря (Абашидзе) и Рафаила (Карелина), а также иеромонаха Серафима (Роуза). Все они без исключения являются безусловно ценными для православной рецепции исследуемого явления, но дают ему исключительно фрагментарные аксиологические оценки лишь по отдельным аспектам и без применения научно-методологического аппарата.

Совершенно иначе сложилась ситуация с достаточно большим количеством посвящённой йоге и индуизму литературы, авторами которой являются её непосредственные последователи, либо представители светской (секулярной) академической науки. Среди наиболее значимых для темы настоящего исследования публикаций здесь необходимо отметить:

1) В первую очередь посвящённые непосредственно йоге фундаментальные научные труды профессора Калькуттского университета, индийского философа и религиоведа Сурендранатха Дасгупты (1887–1952) — «Философия йоги и её отношение к другим системам индийской мысли» и профессора Чикагского университета, франко-американского религиоведа и историка религии румынского происхождения Мирчи Элиаде (1907–1986) — «Йога. Бессмертие и свобода» и «Патанджали и йога».

2) Также надо специально упомянуть не утратившие во многом своей актуальности академические исследования конца XIX — начала XX веков в области индийской философии и религии, а именно последнюю большую работу профессора Оксфордского университета, английского филолога, одного из основателей религиоведения и индолога немецкого происхождения Фридриха Макса Мюллера (1823–1900) — «Шесть систем индийской философии», а также двухтомную монографию второго президента Республики Индия, почётного члена Британской академии, профессора Сарвепалли Радхакришнана (1888–1975) — «Индийская философия».

3) Особого внимания заслуживают работы представителей отечественной школы индологии, которая в 70–80-е годы XX века заняла и продолжает удерживать одно из ведущих мест в мире. Здесь среди литературы, оказавшей значительное влияние на написание работы, необходимо, прежде всего, отметить труды востоковеда, индолога, санскритолога, исследователя древней и средневековой индийской литературы, религии и философии, кандидата филологических наук Всеволода Сергеевича Семенцова (1941–1986), повлиявшего на формирование ряда российских индологов, несмотря на безвременную кончину в самом рассвете сил, на 45-м году своей жизни. Фактически именно его научная деятельность ознаменовала переход советской (впоследствии российской) академической индологии на качественно новый уровень, на котором впервые начали предприниматься глубокие отечественные исследования индийской религиозной традиции. Примечательно, что, учась в Институте восточных языков (ныне Институт стран Азии и Африки) Московского государственного университета, Всеволоду Сергеевичу довелось на последнем курсе пройти преддипломную практику в Бенаресском санскритском университете, где он познакомился с индийскими учёными брахманами. Однако, «погружение в стихию инокультурного и <…> инорелигиозного убедило его в большей органичности для него „своего“, и это внутреннее ощущение повлияло на его обращение в христианство, состоявшееся вскоре после возвращения из Индии»[1]. При этом, будучи человеком верующим и активно участвующим в церковных делах[2], Всеволод Сергеевич призывал «чётко разделять в своём сознании и жизни экзистенциально-религиозное и профессионально-научное»[3]. Помимо его перевода на русский язык Бхагавадгиты (безусловно лучшего как с научной, так и с литературной точки зрения) отметим две опубликованные

[1] *Шохин В. К.* Всеволод Сергеевич Семенцов и российская индология. М.: «Восточная литература» РАН, 2008. С. 6.

[2] См.: Там же. С. 76.

им монографии — «Проблемы интерпретации брахманической прозы» и «Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике».

Вместе с тем следует упомянуть труды, признающих себя учениками В. С. Семенцова[4,5], российских индологов православного вероисповедания профессора Аникеевой Елены Николаевны — её монографию «Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ» и статью «Ишвара-вада в контексте теизма», а также профессора Шохина Владимира Кирилловича (р. 1951) — монографии «Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды», «Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н. э. — II в. н. э.)», «Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты», и статью «Учение о реинкарнации и карме: Заметки востоковеда». Здесь же укажем на важные для раскрытия отдельных вопросов нашего исследования работы индологов и историков философии профессора Аникеева Николая Петровича (1925–2007) — «О материалистических традициях в индийской философии (древность и раннее средневековье)», а также его ученика, доктора философских наук Костюченко Владислава Сергеевича (р. 1934) — «Вивекананда» и «Классическая веданта и неоведантизм». Кроме того, следует выделить научные статьи в четырёхтомной «Новой философской энциклопедии» специалиста в области индийской и буддийской философии, профессора Лысенко Виктории Георгиевны (р. 1953), которые, наряду с аналогичными статьями проф. Шохина, широко использовались в ходе исследования. А также статьи разных авторов в изданной под общей редакцией востоковеда

[3] Там же. С. 8.

[4] См.: *Аникеева Е. Н.* Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 7.

[5] См.: *Шохин В. К.* Всеволод Сергеевич Семенцов и российская индология. М.: «Восточная литература» РАН, 2008. С. 7.

и историка философии, профессора Степанянц Мариэтты Тиграновны (р. 1935) энциклопедии «Индийская философия», в работе над которой Виктория Георгиевна и Владимир Кириллович оказывали научно-консультационную помощь[1].

Уделим должное внимание и трудам врача-нейрохирурга, невролога, академика Академии наук Туркменской ССР Смирнова Бориса Леонидовича (1891–1967) — «индолога-энтузиаста»[2] и «санскритолога-самоучки»[3]. Несмотря на то, что Борис Леонидович не был санскритологом и индологом по образованию, значимость его работы признавалась отечественным профессиональным сообществом и, в частности, В. С. Семенцовым[4]. Перевод Бхагавадгиты Б. Л. Смирнова являлся первым прямым перевод с санскрита на русский язык осуществлённым в Советском Союзе (в условиях господствовавшей тогда «единственно верной» атеистической идеологии). Кроме того, ему удалось также перевести и опубликовать практически все философские тексты Махабхараты. При этом Н. П. Аникеев выражал признательность и благодарил Бориса Леонидовича за советы и оказанную помощь в своей работе[5], а В. К. Шохин, несмотря на имеющиеся недостатки, оценивал его научную деятельность не иначе, как научный подвиг[6]. Помимо переводов академика Б. Л. Смирнова здесь необходимо упомянуть и его

[1] См.: *Степанянц М. Т.* Индийская философия: Энциклопедия. М.: «Восточная литература» РАН, 2009. С. 14.

[2] *Шохин В. К.* Всеволод Сергеевич Семенцов и российская индология. М.: «Восточная литература» РАН, 2008. С. 3.

[3] Там же. С. 20.

[4] *Семенцов В. С.* Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике // Бхагавадгита. Перевод с санскрита, исследование и примечания. М.: «Восточная литература» РАН, 1999. С. 136.

[5] *Аникеев Н. П.* О материалистических традициях в индийской философии (древность и раннее средневековье). М.: «Наука» ГРВЛ, 1965. С. 5.

весьма важную для нашей работы статью «Санкхья и йога». Её ценность среди прочего обоснована именно профессиональной деятельностью и соответствующим образованием автора — доктора медицинских наук.

4) Кроме уже указанных выше исследований иностранных авторов следует отметить сборник работ немецкого филолога, религиоведа, индолога и историка индийской философии католического вероисповедания, профессора Пауля Хакера (1913–1979) — «Филология и конфронтация: Пауль Хакер о традиционной и современной Веданте» и отдельные статьи французского индолога, специалиста в области индийской и сравнительной философии, профессора Мишеля Юлена (р. 1936) — «Природа и культура в индийской теории стадий жизни (ашрама)», «Память и бессознательное в „Йога-сутрах“ и в психоанализе» и «Идея переселения душ в XXI в., или Будущее одной иллюзии». Также отметим здесь некоторые, представляющиеся наиболее значимыми, зарубежные энциклопедические труды, такие как «Энциклопедия индийской философии» в XXVI томах, написанная ведущими западными и индийскими специалистами под общей редакцией американского индолога и историка индийской философии, профессора Карла Харрингтона Поттера (1927–2022), в частности, составленный им лично, том I — «Библиография» и том XII — «Йога: индийская философия медитации», написанный под субредакцией американского индолога и религиоведа протестантского вероисповедания, профессора Джеральда Джеймса Ларсона (1938–2019) и известного индийского санскритолога, специалиста в области индийской философии и литературы, профессора Рама Шанкара Бхаттачарьи (1927–1996); а также «Энциклопедия йоги и тантры» американо-канадского независимого учёного, индолога, специалиста по философии и практике йоги немецкого проис-

[6] *Шохин В. К.* Всеволод Сергеевич Семенцов и российская индология. М.: «Восточная литература» РАН, 2008. С. 20.

хождения, доктора философии (Ph. D.) Георга Фойерштайна (1947–2012).

5) Составим также краткий перечень использовавшихся в работе произведений некоторых из наиболее известных практических специалистов в области йоги. В частности, таковыми являются книги Свами Вивекананды (1863–1902) — «Философия йоги», «Четыре йоги» и «Вдохновенные беседы»; Свами Шивананды Сарасвати (1887–1963) — «Йога и сила мысли», «Концентрация и медитация» и «Наука пранаямы»; Беллура Кришнамачара Сундарараджа Айенгара (1918–2014) — «Свет жизни: йога», «Йога Дипика. Прояснение йоги» и «Прояснение Пранаямы. Пранаяма Дипика»; Андрэ Ван Лисбета (1919–2004) — «Пранаяма. Путь к тайнам Йоги»; доктора медицинских наук Мишры Рамамурти, также известного как Свами Брахмананда Сарасвати (1923–1993) — «Психология йоги»; а также Виктора Сергеевича Бойко (р. 1948) — «Йога: искусство коммуникации» и кандидата физико-математических наук Андрея Григорьевича Сафронова (р. 1971) — «Психология духовного развития. Практическое пособие по медитации» и «Религиозные психопрактики в истории культуры».

В завершении данного обзора, в качестве благодарности и признательности, приведём лишь имена православных авторов, богословские труды которых (помимо святоотеческих творений) оказали существенное влияние и неоценимую помощь при формировании исследовательских позиций с которых осуществлялось рассмотрение объекта исследования. Прежде всего здесь необходимо отметить специалистов в области православного богословия XX века — архиепископа Василия (Кривошеина) (1900–1985), архимандрита Киприана (Керна) (1899—1960) и протопресвитера Иоанна Феофиловича Мейендорфа (1926–1992).

Источниковая база исследования

Главным источником для изложения в настоящей работе позиций православного богословия с которых осуществлялось

рассмотрение объекта исследования традиционно для подобных научных работ являлась Библия — собрание Книг Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Помимо этого, здесь мы также основывались на сборниках материалов Вселенских Соборов и творениях святых отцов и учителей Церкви, из которых следует особо отметить произведения отцов-каппадокийцев — святителей Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского; преподобного Симеона Нового Богослова и святителя Григория Паламы; а также святителя Игнатия (Брянчанинова) и преподобного Иустина (Поповича).

С другой стороны, из источников, имеющих отношение непосредственно к самому объекту нашего исследования, следует прежде всего отметить основополагающий текст с изложением Йога-сутр Патанджали вместе с главным комментарием к нему Вьясы, а также Ригведу — собрание священных религиозных гимнов индуизма. Кроме того, источниками послужили некоторые из философских текстов Махабхараты (в т. ч. Анугита, Бхагавадгита, Мокшадхарма) и отдельные религиозно-философские трактаты Упанишад (в т. ч. Майтраяния, Тайттирия, Чхандогья). Помимо указанных источников также привлекались такие тексты, как например: Йогавасиштхарамаяна (в сокращённом переводе), Хатха-йога прадипика, Гхерандасамхита, Шивасамхита и некоторые другие.

Хронологические и географические рамки исследования

Хронологические рамки исследования могут быть определены как период с момента зарождения классической йоги и написания Йога-сутр Патанджали (т. е. приблизительно с V века до н. э.) по настоящее время. В данный период появляется множество комментаторских трактатов непосредственно к Йога-сутрам, а также большое количество материалов, относящихся к иным религиозно-философским направлениям индуизма, которые тем не менее были посвящены йоге и оказывали на неё существенное влияние.

Географические рамки исследования исторически включали в себя прежде всего территории на севере полуострова Индостан, которые впоследствии были расширены практически до пределов всего Индийского субконтинента, а в новейшее время вышли за эти границы и достигли распространения фактически по всему миру.

Методология исследования

Для решения намеченных задач и достижения поставленной цели исследования в ходе работы был задействован методологический комплекс с комбинированием различных общенаучных методов. Помимо логических методов дедукции и индукции, применявшихся повсеместно при изложении текста основного содержания, для всестороннего изучения объекта исследования использовался метод анализа, а для фиксации промежуточных результатов привлекался метод синтеза. Кроме того, применялись такие теоретические методы, как гипотетический (для трансформации проблемы исследования в его цель) и обобщения (для определения основных характеристик и наиболее важных признаков, имеющих отношение к составным частям предмета исследования, а также для подведения общих итогов и формулирования выводов по проделанной работе).

При этом в качестве главного метода научного исследования, применявшегося в работе, был выбран специальный метод сравнительного анализа или компаративный метод, когда составные части предмета исследования сопоставлялись с аналогичными составными частями православного богословия, с точки зрения которого они подвергались последующему сравнению и анализу на предмет выявления общих, похожих, различных и противоположных характеристик и / или свойств исследуемого объекта.

Принцип объективности и системный подход, неуклонно следовать которым мы старались в настоящей научной работе,

позволили рассмотреть преимущественно всю совокупность элементов и признаков (качеств) объекта исследования, а также осуществить их взвешенный и разносторонний анализ. В конечном итоге это обусловило, как мы надеемся, достижение совершенно корректных и беспристрастных выводов по осуществленному исследованию.

Научная новизна исследования

Научная новизна данной работы предопределяется тем, что в настоящее время, несмотря на большое количество разнообразной литературы, посвящённой объекту исследования, не выявлено материалов, в которых его рассмотрение удовлетворяло бы одновременно трём условиям: 1) комплексности (всесторонности и системности) изучения; 2) соответствию критериям научности (логической упорядоченности и обоснованности); 3) осуществлению с позиций православного богословия. Таким образом, в работе, по нашему мнению, впервые осуществлено комплексное научное исследование йоги в свете православного вероучения, которое является шагом к восполнению обнаруженной лакуны и разрешению поставленной научной проблемы.

Теоретическая и практическая значимость исследования

Настоящая работа вносит вклад в изучение йоги и индуизма с позиций православного богословия и восполняет некоторый недостаток подобных исследований в данной области.

Изложенный в работе материал может быть использован для дальнейших теоретических изысканий и практической деятельности православных специалистов в области апологетики, миссионерства и сектоведения. Помимо этого, представляется возможным использование полученных в ходе исследования результатов для развития когнитивного межрелигиозного диалога осуществляемого Русской Православной Церковью в рамках внешних церковных связей.

Результаты исследования также могут быть полезны для христианской проповеди среди адептов йоги и разъяснения православной точки зрения по исследуемому вопросу широкому кругу лиц, интересующихся духовным развитием и спасением собственной души.

Степень достоверности и апробация материалов исследования

Степень достоверности исследования обуславливается использованием в работе апробированного научно-методического аппарата. Промежуточные результаты исследования прошли апробацию в рамках докладов на международных и всероссийских научных конференциях:

1) Научно-практическая богословская конференция с международным участием во имя преподобного Иосифа Волоцкого Сретенской духовной академии Русской Православной Церкви (13 апреля 2022 года) — тема доклада: «Йога с точки зрения православного богословия».

2) XIV Международная научно-богословская студенческая конференция Санкт-Петербургской духовной академии Русской Православной Церкви (16–17 мая 2022 года) — тема доклада: «Сравнение христианского нравственного учения и йогической этики».

3) V Научно-богословская конференция Научного центра патрологических исследований имени профессора А. И. Сидорова кафедры богословия Сретенской духовной академии Русской Православной Церкви (24 декабря 2022 года) — тема доклада: «Методологические проблемы изучения йоги в современном церковном сектоведении».

Помимо этого, доклады по основным направлениям исследования были сделаны во время участия в X Сергиевских духовно-образовательных чтениях Новороссийской епархии Русской Православной Церкви (11 октября 2022 года) и Образовательном семинаре для ответственных за церковную реабилитацию

Комиссии по церковной реабилитации лиц, отпавших от Православия, при Епархиальном совете г. Москвы (14 декабря 2022 года).

Отдельные аспекты исследования отражены в публикациях, в том числе в статьях, опубликованных в научных журналах, входящих в действующий Перечень рецензируемых научных изданий, рекомендуемых Высшей аттестационной комиссией Министерства науки и высшего образования Российской Федерации, а также в Общецерковный перечень рецензируемых изданий:

1) *Дружинин Д. В.* Сравнительная характеристика йогической медитации и исихастской «умной молитвы» // Богословско-исторический сборник Калужской духовной семинарии. 2018. №12. С. 10–20.

2) *Дружинин Д. В.* Сравнение христианского нравственного учения и йогической этики // Актуальные вопросы церковной науки. 2022. №1. С. 319–322.

3) *Дружинин Д. В.* Православная «умная молитва» и йогическая медитация // Труды кафедры богословия СПбДА. 2022. №3 (15). С. 12–22.

4) *Дружинин Д. В.* Высшие составляющие природы человека с точки зрения православной антропологии // Труды кафедры богословия СПбДА. 2023. №3 (19). С. 23–44.

Структура работы

Структура работы обусловлена логикой исследования. В соответствии с поставленной целью и задачами работа состоит из введения, шести глав основного содержания, заключения, а также списка источников и литературы.

Довольно большой объём приведённой в работе информации (сопоставимый с описанием исследуемого явления) относится к изложению христианского мировоззрения. Такой способ подачи материала выбран осознанно, поскольку данная работа посвящена не только изучению йоги и сравнению

её понятий с христианскими представлениями, но и разъяснению наиболее важных аспектов православного богословия понимание которых представляется необходимым для вступающих в конструктивную полемику с представителями Церкви и / или проявляющих здоровый интерес к православному христианству последователей йоги и других людей, усвоивших мировоззренческие основы индуизма.

При этом некоторый дисбаланс в объёме текста работы, посвящённого христианским и йогическим аспектам исследования, который можно обнаружить в её отдельных разделах, в частности, в четвёртой и пятой главах, связан с тем, что догматический характер православного учения о нетварной Божественной энергии (см. Гл. 4. наст. работы) в наше время ставится под сомнение отдельными современными исследователями, а область христианской антропологии (см. Гл. 5. наст. работы) никогда за всю историю Православной Церкви не подвергалась какой-либо догматизации. По этим причинам в исследовании было необходимо более глубоко рассмотреть данные положения христианского вероучения для устранения подобных сомнений в четвёртой главе и выявления богословских взглядов, имеющих наибольшую поддержку святых отцов Церкви и современных специалистов в области православного богословия, в главе пятой.

ГЛАВА 1. ИСТОРИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ФЕНОМЕНА ЙОГИ

Йога (санскр. [yoga]) представляет собой слово, обозначающее очень древнее явление, имеющее, по всей видимости, не арийское происхождение. Это слово является производным от санскр. глагола юдж [yuj], «что значит „прилагать усилия, стараться, упражняться, сопрягать, связывать". Отсюда два основных значения: 1) „упражнение", „обуздывание" и 2) „преданность", „сопряжение", „единение"»[1]. Иные определения находятся между указанными.

Некоторые адепты йоги относят период её возникновения в прошлое на 200–300 тысяч лет. Существенно более трезвая оценка встречается у Андрея Григорьевича Сафронова — кандидата физико-математических наук, одного из наиболее авторитетных специалистов по йоге на постсоветском пространстве и президента Украинской федерации йоги.

Он, в частности, указывает на первые упоминания о йоге уже в Ригведе (санскр. [Ṛgveda] — Веда гимнов; самый древний памятник индийской религиозной литературы) и пишет, что «её корни уходят намного глубже. <…> Самый ранний из дошедших до нас материальных памятников протоиндийской культуры (10 тысяч лет до н. э.) — печать Протошивы — содержит изображение божества, <…> сидящего в йогической позе»[2].

Со всем глубоким уважением к Андрею Григорьевичу и не касаясь других направлений его научной деятельности,

[1] *Смирнов Б. Л.* Санкхья и йога // Махабхарата (Философские тексты). Вып. VII. Ч. 2. Книга о Бхишме. Книга о побоище палицами. Ашхабад: «Ылым», 1981. С. 169.

позволим не во всем согласиться с его исторической оценкой и подробно разберём указанную цитату.

1) Протоиндийская культура — это то же, что и Индская или Харапская цивилизация, существовавшая приблизительно с 3300 по 1300 годы до н. э. и предположительно созданная дравидийскими народами.

2) Печать Протошивы — это то же, что и печать Пашупати (более распространённое наименование в историческом сообществе), найденная при раскопках в древнем городе Мохенджо-Даро. Город возник около 2600 года до н. э., предположительно являлся административным центром Индской (Харапской) цивилизации и был покинут спустя приблизительно 900 лет с момента основания (в 1800–1700 годы до н. э.), по одной из основных гипотез, в связи с вторжением ариев.

3) Артефакт, названный печатью Пашупати, лишь гипотетически является материальным обоснованием существования практики йоги во времена создания этого памятника. Так, не бесспорным является как отождествление антропоморфного изображения печати с Пашупати (доведийское божество — покровитель скотоводства), так и его позы с йогической асаной.

4) Содержащая упоминание о йоге Ригведа, по наиболее распространённым научным предположениям, была составлена около 1700–1100 годов до н. э. и записана приблизительно около 500 года до н. э. При этом многие исследователи согласны с мнением, что до записи Вед существовала многовековая устная традиция их передачи. Самые смелые научные предположения отодвигают горизонт создания устной версии Вед к 4500 году до н. э., однако древнейшие манускрипты датируются лишь XI веком н. э.

При этом существует широко распространённая и представляющаяся довольно достоверной гипотеза о том, что в запи-

[2] *Сафронов А. Г.* Религиозные психопрактики в истории культуры. Харьков: ХГАК, 2004. С. 144.

санной редакции текста Ригведы отражён период покорения ариями дравидийских племён[1] и упоминание о йоге является поздней вставкой в изначальную устную версию.

Таким образом, датировка возникновения йоги никак не может быть определена X тысячелетием до н. э. Безусловно, когда в середине II тысячелетия до н. э. древние арийцы проникли в Индостан, там уже существовала культура Хараппы и Мохенджо-Даро, и арии могли впитать различные традиции покорённого ими населения[2]. Тем не менее, отождествление существовавшего во времена Индской цивилизации явления с йогой является весьма условным и скорее оно может быть связано с первобытным шаманизмом.

В связи с этим более правильным было бы говорить, что йога сформировалась в процессе смешения ведийских идеалов арийских племён с дравидийским шаманизмом, происходившем в период с середины II тысячелетия до н. э. до середины I тысячелетия до н. э.

Ещё более осторожную датировку происхождения йоги дает всемирно известный историк, этнограф и религиовед — профессор Мирча Элиаде. Признавая возможным отследить, как йогические представления постепенно проникают в древнеиндийскую литературу, он пишет: «Очертить конкретные этапы этого проникновения, приведшего, в конечном счёте, к полному завоеванию йогой индийской духовности, непросто — мы можем только приблизительно определить интересующую нас эпоху как время между IV веком до н. э. и IV веком н. э.»[3].

Вероятно, что поздняя граница, определённая Элиаде (IV век н. э.) связана со временем написания книги Йога-сутры, авторство которой традиционно, но, к сожалению, без какой-либо на-

[1] См.: *Грановская Р. М.* Психология веры. СПб.: Питер, 2010. С. 35.

[2] См.: Там же. С. 36.

[3] *Элиаде М.* Йога. Бессмертие и свобода; Патанджали и йога. М.: «Ладомир», 2013. С. 150.

учной аргументации, приписывается грамматисту Патанджали. Возникновение Йога-сутр датируется в очень широком диапазоне от II века до н. э. (когда предположительно жил их легендарный автор) до IV века н. э. (времени, определяемого на основании сравнительных историко-философских исследований)[1].

Йога-сутры — это «наиболее полное, наиболее раннее и наиболее авторитетное изложение той йоги, <...> которая признавалась всегда как „подлинная йога“, как мерило, по степени отклонения от которого можно судить о степени „правоверности“ других сравниваемых с ним текстов»[2]. При этом все исследователи сходятся во мнении, что в Йога-сутрах были лишь объединены, структурированы и записаны уже известные ранее сведения о йоге.

Резюмируя изложенное, можно сделать следующие предположения о приблизительных и накладывающихся друг на друга условных исторических периодах возникновения, формирования и последующего развития йоги:

Первый период (IV–II тысячелетия до н. э.). С доисторических времен до проникновения ариев в Индию — период существования т. н. протойоги, который, скорее всего, может быть охарактеризован как первобытный шаманизм дравидов, отразившийся в печати Пашупати найденной в Мохенджо-Даро.

Второй период (XVI век до н. э. — II век н. э.). С момента проникновения ариев в Индию до окончания процесса формирования индийских философских школ (даршан) и времени написания Йога-сутр — период т. н. доклассической йоги, когда происходило заимствование, адаптация и ассимиляция дравидических традиционных представлений (в том числе экстатиче-

[1] См.: Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М.: «Наука» ГРВЛ, 1992. С. 11.

[2] *Смирнов Б. Л.* Санкхья и йога // Махабхарата (Философские тексты). Вып. VII. Ч. 2. Книга о Бхишме. Книга о побоище палицами. Ашхабад: «Ылым», 1981. С. 171.

ских практик шаманизма и теории переселения душ) в ведическую культуру арийцев. Одним из известных представителей йоги этого периода, вероятно, являлся практиковавший медитацию отшельник Алара Калама — философ начального этапа эволюции санкхьи и наставник основателя буддизма Гаутамы Шакьямуни.

Третий период (V век до н. э. — XVI век н. э.). С момента зарождения философии санкхьи, систематизации уже существовавших в то время йогических психотехник и написания Йога-сутр до составления, завершающего йогическую экзегезу, комментария Виджняны Бхикшу и написания им трактата Йогасангграха, содержащего обобщение учения йоги, а также попытку синтеза йоги, санкхьи и веданты — период т. н. классической (в строгом смысле этого слова с т. з. академической индологии) йоги, базирующейся как на собственных религиозно-философских представлениях, так и на теоретической концепции санкхьи.

Четвёртый период (VIII–XIX века н. э.). С момента основания Шанкарой традиции дашанами-сампрадая и написания им или его последователями трактата Патанджалайогашастравивавана, а также появления, основанной Матсьендранатхом и его учеником Горакшанатхом, традиции натха-сампрадая (т. е. формирования хатха-йоги) и вплоть до новейшего времени — период т. н. постклассической йоги (рассматриваемой нами в рамках настоящей работы как классической или позднеклассической — являющейся её продолжением и развитием). На этом этапе развития, с одной стороны, происходит сближение учения йоги по некоторому ряду теоретических представлений с философскими установками недвойственной (адвайта) веданты, а, с другой — усвоение через влияние хатха-йоги различных прикладных элементов, имеющих общее родство с тантрическими практиками.

Пятый период (XIX век — настоящее время). С момента зарождения неоиндуизма и появления первых индуистских миссионеров на Западе до наших дней — продолжающийся в наше

время период существования современной йоги, связанный с появлением реформаторских движений в индуизме, с выходом индуизма и йоги за пределы Индии, постепенным превращением последней в международную фитнес-индустрию и духовную практику движения нью-эйдж (религии «нового века»). По всей видимости, классическая (позднеклассическая) или постклассическая (в терминологии академической индологии) йога в настоящее время также продолжает своё существование, но её распространение в современном мире (как в самой Индии, так и за её пределами) представляется очень ограниченным.

Постараемся по возможности обстоятельно рассмотреть современный этап развития йоги с момента её «выхода в свет» — представления на международном уровне.

11 сентября 1893 года в Чикагском Институте Искусств происходит необычное для того времени событие. В 10 часов утра 10 ударов колокола извещают об открытии первого Всемирного конгресса религий под председательством американского католического кардинала Джеймса Гиббонса. Описывая это событие, индолог, доктор философских наук Владислав Сергеевич Костюченко писал о том, что десятью ударами колокола были символически представлены приехавшие на конгресс последователи десяти вероучений: индуизма, буддизма, конфуцианства, даосизма, синтоизма, зороастризма, иудаизма, ислама, протестантизма и католичества. От индуизма на этом конгрессе выступает ранее никому не известный за пределами Индии довольно молодой общественный деятель, философ веданты и йоги Свами Вивекананда, имя которого через несколько дней газетчики сделали известным всем Соединенным Штатам. По окончании работы конгресса лекционное бюро заключает с ним контракт на ряд выступлений с лекциями в различных городах страны[1].

Уже в следующем 1894 году в Нью-Йорке для пропаганды, практики и изучения индуизма, при непосредственном участии Вивекананды, было создано первое «Общество веданты». Его усилия вначале были направлены на доказательство отсутствия

разницы между индуизмом и христианством — идеи воспринятой Вивеканандой от своего учителя Рамакришны.

Рамакришна был храмовым жрецом, преданным приверженцем богини Кали и экстатическим мистиком. Он пытался опытным путём продемонстрировать, что все религии, в частности индуизм, ислам и христианство, являются одинаковыми путями к Богу. Чувственно отождествляя себя последовательно с каждой из этих трёх религий посредством глубоко эмоционального созерцания, он в каждом из случаев достигал видения и это было для него подтверждением равенства религий. Эта идея, которой Вивекананда был обязан своему учителю, не была для него самой главной и имеющей воодушевляющее значение. Скорее таким воодушевлением для него являлось само мистическое погружение как таковое. Через это погружение, т. е. через мистический опыт, он узнал, что существует действительный религиозный опыт непосредственного переживания культового объекта как чего-то реального. А главной идеей, которой он был привержен, для него всегда оставалась адвайта-веданта — духовный монизм. В своём мистическом опыте он был убеждён в тождественности Бога и души. Вивекананда не пытался повторить практические опыты самоидентификации своего учителя с различными религиями, однако он оставался абстрактно привержен доктрине равенства религий, вытекающей из мистических переживаний Рамакришны[2].

Так, в своих ранних лекциях по йоге и веданте (опубликованных около 1900 года) Вивекананда пытался показать, что христианские идеи Логоса и Креста имеют индийское происхождение, а индуистские идеи перевоплощения душ и самадхи, при условии правильного истолкования, можно найти и в христиан-

[1] См.: *Костюченко В. С.* Вивекананда. М.: Изд-во «Мысль», 1977. С. 6, 8, 63.

[2] См.: *Hacker P.* Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta. Albany, New York (USA): SUNY Press, 1995. P. 320.

ских писаниях. Следует заметить, что эта, абсурдная на первый взгляд, деятельность, к сожалению, оказалась более чем успешной. Способствовало этому не только извечное влечение человека ко всему сверхъестественному и таинственному, но (помимо прочего) и превратное восприятие в американском обществе тех лет понятия догмат. Если для Православной Церкви догматы являются самым драгоценным наследием, происходящим из Божественного Откровения, то для современного светского общества это слово обладает оттенком чего-то застывшего, устаревшего, ограничивающего свободомыслие и поэтому как минимум не заслуживающего особого внимания, а как максимум требующего пересмотра или полной отмены.

Для внимательного наблюдателя, выбравшего для себя объективность в качестве основного подхода к исследованию окружающих его явлений, будет очевидным, что описанная тактика популяризаторов индуизма и йоги преследует единственную стратегическую цель — опровергнуть и / или заменить христианские догматы собственными религиозными представлениями.

Как это отмечает историк индийской философии и религиовед, «ведущий индолог Германии»[1], возглавлявший кафедру индологии в Боннском университете[2], профессор Пауль Хакер, при встрече христианства и индуизма необходимо пристальное внимание к позиции другого, а также, осуществляемый во взаимном человеческом уважении, свободный, объективный и стремящийся к истине обмен мнениями без утаивания противоречий и симуляции согласия. Однако, по авторитетному мнению проф. Хакера, Вивекананда никогда не вел подобных дискуссий, а партнерами по диалогу у него всегда были такие американцы и европейцы, которые были готовы согласиться с его идеями[3].

[1] *Шохин В. К.* Философская теология: вариации, моменты, экспромты. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. С. 410.

[2] См.: Новая философская энциклопедия. Т. IV. М.: Изд-во «Мысль», 2010. С. 288.

Начиная со времени упомянутых событий йога в адаптированном и упрощённом виде прочно заняла своё место в современной массовой культуре Европы и Америки. В настоящее время она предлагается как комплекс оздоровительных упражнений либо как древняя практика духовного совершенствования[4].

В нашей стране йога становится широко известной во второй половине XX века. В 1963 году Иван Анатольевич Ефремов публикует научно-фантастический роман «Лезвие бритвы», в котором фактически пропагандируется йога. В 1970 году на экранах страны проходит документальный фильм «Индийские йоги. Кто они?». Йога начинает активно продвигаться под видом психофизиологических техник релаксации, комплексов физических и дыхательных упражнений индийской оздоровительной гимнастики.

Однако, говоря о йоге, нужно сказать, что, в первую очередь, это одна из шести традиционных или ортодоксальных (с точки зрения признания авторитета Вед) философских школ индуизма. Наряду с этим, понятие йога весьма широко и распространено не только в индийской национальной культуре, но и во всем современном мире глобализации с его обществом потребления и вновь возрождающимися идеями гуманизма.

В настоящее время йога — это одновременно и индустрия с её сетями йога-центров; и способ распространения индуизма вне тяготеющего к самоизоляции (кастового) индийского общества; и практическая составляющая некоторых современных ре-

[3] См.: *Hacker P.* Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta. Albany, New York (USA): SUNY Press, 1995. P. 333.

[4] См.: *Максимов Г. В., свящ.* Православный взгляд на йогу // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Maksimov/pravoslavnyj-vzgljad-na-jogu/ (дата обращения: 01.01.2024).

лигиозных направлений, а также набирающего популярность течения нью-эйдж и множества тоталитарных сект.

Также следует обратить внимание, что йога — это, прежде всего, практическое учение, которое на ранних стадиях своего формирования принимает теоретические аспекты философии санкхьи и сближается с ней практически до полной неотделимости их мировоззренческих положений, но позже обособляется от неё в определённых взглядах, не становится столь материалистическим (нетеистическим)[1,2,3] и до настоящего времени сохраняет свои собственные (в некоторой степени) и заимствованные из других направлений индуизма религиозные представления.

Кроме того, нельзя забывать, что, несмотря на заявления современных учителей йоги об отсутствии религиозных компонентов в пропагандируемом ими учении, оно непременно отражает как минимум личные религиозные убеждения того или иного «гуру», которые могут видоизменяться от различных видов политеизма, пантеизма и монизма до агностицизма и полного отрицания Бога. Так, например, Вивекананда, Ауробиндо Гхош, Шивананда и многие другие популяризаторы йоги на современном этапе основывали её религиозно-философскую составляющую на принципах адвайта-веданты.

В отличие от последующего изложения, данная глава не содержит какого-либо сопоставления исследуемого явления с христианством и целиком посвящена йоге. Тем не менее, является

[1] См.: *Шохин В. К.* Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н. э. — II в. н. э.). М.: «Восточная литература» РАН, 2004. С. 197–199.

[2] См.: *Шохин В. К.* Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М.: «Восточная литература» РАН, 1994. С. 229.

[3] См.: *Аникеев Н. П.* О материалистических традициях в индийской философии (древность и раннее средневековье). М.: «Наука» ГРВЛ, 1965. С. 131, 138–146.

уместным освятить здесь ещё один момент, имеющий непосредственное отношение к воззрениям некоторых адептов йоги новейшего исторического периода.

В попытке сблизить свои учения с противоположным им, по своей сути, евангельским учением христиан, они упоминают о путешествии Сына Божия, воплотившегося Бога Слова, Господа Иисуса Христа в Индию[1]. Путешествие это, по их мнению, состоялось в годы земной жизни Спасителя от 13 до 30 лет, о которых нет никаких упоминаний в Новом Завете.

Среди источников, на которых базируются такие ложные повествования, чаще всего встречаются книги, написанные на основании не подлежащей проверке информации, якобы полученной их авторами (Э. Кейси, Л. Доулинг и др.) из энергетического поля Земли или акаши (санскр. [ākāśa] — пространство, небо, видимость, *филос.* эфир). Также встречаются книги, в основе которых, по утверждению их авторов, лежат переводы, сделанные с древнейших рукописей. Наиболее популярными из них являются современные псевдоапокрифы Н. Нотовича — «Тибетское евангелие»[2] и Э. Б. Секея — «Евангелие мира от ессеев»[3].

Научное сообщество, в том числе его представители, не имеющие никакого отношения к христианству в целом и Православной Церкви в частности, уже давно дало неопровержимую оценку ложности указанных книг. Однако небылицы об индийском путешествии Мессии продолжают ошеломлять и поражать сознание новообращённых приверженцев йоги, поэтому следует твердо сказать — Иисус Христос не путешествовал в Индию, а если и посещал её, то, в любом случае, не вынес оттуда ничего

[1] См.: *Профет Э. К.* Утерянные годы Иисуса. М.: Лонгфелло, 2011. С. 17.

[2] См.: *Notovitch N.* La vie inconnue de Jésus Christ. Paris: Paul Ollendorff, 1894. 324 p.

[3] См.: *Szekely E. B.* The Gospel of Peace of Jesus Christ. London: C. W. Daniel Co. Ltd., 1937. 62 p.

из того, что могло бы оказать хоть какое-то влияние на Его Божественное учение.

Для того чтобы убедиться в этом, достаточно обратить внимание на следующие факты:

1) Со времени выхода на проповедь и вплоть до Своего вознесения Иисус Христос постоянно приводил цитаты из книг Ветхого Завета, являя его доскональное знание наизусть. При этом в Евангелии нет ни одного упоминания Спасителя, о чем-либо хотя бы отдалённо напоминающем слова (тексты, терминологию) и / или мысли (идеи, понятия), свойственные книгам индуизма, буддизма или зороастризма.

2) Если следовать логике повествования об индийском путешествии, то изучать ветхозаветные книги Иисус мог лишь с 6–7 до 13 лет — то есть не более 7 лет, а на изучение индийской религиозной литературы (Вед и Упанишад, Авесты либо буддийских сутр) должен был потратить около 17 лет Своей жизни.

Таким образом, сталкиваясь с легендой о путешествии Спасителя в Индию, мы обнаруживаем парадоксальную логику — Богочеловек Иисус большую часть (2/3) Своей сознательной жизни изучает некое индийское учение, после возвращения на родину совершенно забывает всё изученное за долгие годы и в совершенстве вспоминает прочитанные ещё в раннем отрочестве Книги Ветхого Завета.

Сделанное замечание является необходимым, но недостаточным, поскольку не учитывает главного — говоря о Спасителе, мы говорим о Боге. В связи с этим сделаем важное дополнение. В Евангелии сказано, что, слушая Иисуса Христа, иудеи удивлялись и говорили: *как Он знает Писания, не учившись?* (Ин 7:15). В то же время Сын Божий и Истинный Бог Слово говорил о Себе: *Я есмь путь и истина и жизнь* (Ин 14:6), — Ему, по сути, не нужно было у кого-то учиться, тем более путешествовать для этого в Индию.

ГЛАВА 2. НРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВЫ ХРИСТИАНСТВА И ЙОГИ

В данной главе сначала будет произведён краткий обзор христианского нравственного учения, содержащегося в ветхозаветных заповедях Декалога и новозаветных заповедях блаженства Нагорной проповеди. Затем более подробно будет освещено святоотеческое толкование первой заповеди блаженства о духовной нищете — то есть о смирении и нестяжательстве.

После этого будет проведено сопоставление и сравнение нравственных принципов христианского учения с этическими основами классической йоги, представленными в двух первых разделах Йога-сутр, именуемых яма и нияма. В заключении будут сделаны выводы из осуществлённого сравнения и подведены промежуточные итоги изложенного.

2.1. ХРИСТИАНСКАЯ ЭТИКА И ЗАПОВЕДЬ О СМИРЕНИИ

Христианская этика, или нравственное учение христианства, содержится в ветхозаветных заповедях Декалога (Десять заповедей Закона Божия, данного людям через пророка Моисея) и в новозаветных заповедях блаженства (данных Иисусом Христом во время Его Нагорной проповеди).

Фактически, в Декалоге содержатся заповеди, необходимые для того, чтобы человек мог определить, что есть грех. В нём содержатся указания о том, чего не следует делать людям, чтобы не вызвать гнев Божий. В то же время заповеди Декалога касаются лишь внешних проявлений человека, а не внутреннего состояния его души.

Пришедший на землю Сын Божий, Господь Иисус Христос не отменил ветхозаветных заповедей, а повелел соблюдать их: *Если же хочешь войти в жизнь вечную, соблюди заповеди* (Мф 19:17). Только в связи с общей известностью и принадлежностью не только христианству, позволим себе опустить подробное толкование здесь этих заповедей, лишь кратко изложив их и сделав в последствии акцент на новозаветных заповедях блаженства.

Особенный авторитет Десяти заповедей связан с тем, что они были написаны Самим Богом на каменных скрижалях, которые также называются скрижалями откровения (см. Исх 31:18) и скрижалями завета (см. Втор 9:9–11). Они хранились в особом ковчеге (см. Втор 10:5) во Святая святых сначала скинии, а впоследствии — иерусалимского храма[1]. Святитель Николай Сербский (Велимирович) пишет: «Поистине, краток этот закон, однако эти заповеди много говорят любому, кто умеет думать и кто ищет спасения души своей»[2]. Содержание заповедей Декалога присутствует в Пятикнижии в двух редакциях (см. Исх 20:2–17; Втор 5:6–21), имеющих незначительные отличия друг от друга:

1) *Я Господь, Бог твой,* <…> *да не будет у тебя других богов пред лицем Моим* (Исх 20:2–3; Втор 5:6–7);

2) *Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде* [(во Втор 5:8 — *водах*)] *ниже земли; не поклоняйся им и не служи им* (Исх 20:4–5; Втор 5:8–9);

3) *Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно* (Исх 20:7; Втор 5:11);

[1] См.: *Юревич Д. В., свящ., Тимофеев А. А., свящ.* Десять заповедей // Православная энциклопедия. Т. 14. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 460.

[2] *Николай Сербский, свт.* Объяснение десяти заповедей, данных Моисею // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Serbskij/desjat-bozhiikh-zapovedej/ (дата обращения: 01.01.2024).

4) *Помни* [(во Втор 5:12 — *Наблюдай*)] *день субботний, чтобы святить* [(во Втор 5:12 — *свято хранить*)] *его; шесть дней работай и делай всякие дела твои, а день седьмой — суббота Господу, Богу твоему* (Исх 20:8–10; Втор 5:12–14);

5) *Почитай отца твоего и мать* [(во Втор 5:16 — *матерь*)] *твою* (Исх 20:12; Втор 5:16);

6) *Не убивай* (Исх 20:13; Втор 5:17);

7) *Не прелюбодействуй* (Исх 20:14; Втор 5:18);

8) *Не кради* (Исх 20:15; Втор 5:19);

9) *Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего* (Исх 20:16; Втор 5:20);

10) *Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего* (Исх 20:17), или: *Не желай жены ближнего твоего и не желай дома ближнего твоего, ни поля его, ни раба его, ни рабы его, ни вола его, ни осла его, ни всего, что есть у ближнего твоего* (Втор 5:21).

«В Новом Завете отношение к Декалогу обусловлено общим новозаветным пониманием смысла и значения Моисеева закона»[1]. Заповеди блаженства, иногда их называют макаризмами (от др.-греч. [makários] — блаженный, счастливый), дополняют заповеди Декалога и показывают путь достижения христианского совершенства.

Они были произнесены Иисусом Христом в самом начале Нагорной проповеди, изложенной в Евангелии от Матфея (Мф 5:1–7:29). Также они присутствуют в схожем по своему содержанию, но в несколько сжатом виде во фрагменте Евангелия от Луки, называемом Проповедью на равнине (Лк 6:12–49), поскольку она была произнесена Спасителем после того как сойдя с горы *стал Он на ровном месте* (Лк 6:17). Обращаясь в этих

[1] *Юревич Д. В., свящ., Тимофеев А. А., свящ.* Десять заповедей // Православная энциклопедия. Т. 14. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 464.

проповедях со словами к Своим ученикам и народу, Сын Божий учит, что нужно делать, чтобы унаследовать Его благодатное Царство и вечную жизнь.

Заповеди Ветхого и Нового Завета существенно отличаются друг от друга. Первые, прежде всего, направлены на то, чтобы удержать человека от зла, а вторые показывают направление духовного развития на пути человека к Богу. Вот как об этом пишет архиепископ Сиракузский и Троицкий Аверкий (Таушев): « [В Ветхом Завете] говорится преимущественно о внешних поступках человека и налагаются строгие запрещения в категорической форме. <…> [В Новом же Завете] говорится преимущественно о внутренней настроенности человеческой души и излагаются не требования, <…> а лишь условия, при соблюдении которых достижимо для человека вечное блаженство»[1].

Отметим важный момент, на который необходимо обратить внимание, — это перечень заповедей блаженства, приведённых в Евангелии от Матфея и в Евангелии от Луки. Так, евангелист Матфей сообщает нам о девяти заповедях, в то время как евангелист Лука лишь о четырёх из них (идентичных 1, 4, 2 и 9-й). Очевидно, тем самым подчёркивается важность заповедей, повторяемых в Евангелии от Луки. Подтверждением этого является также дополнение евангелистом Лукой этих четырёх заповедей соответствующими им противопоставлениями (заповедями горя), начинающимися словами: *Горе вам…* (Лк 6:24–26).

Также отметим близкую последовательность (порядок) изложения повторяющихся заповедей в обоих Евангелиях и тот факт, что заповедь *Блаженны нищие духом* (Мф 5:3) непременно ставится на первое место. Это говорит о её наибольшей важности среди всех остальных заповедей блаженства и ставит её вместе с заповедями о любви (к Богу, ближнему и даже

[1] *Аверкий (Таушев), архиеп.* Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. С. 124.

врагам) на одно из первейших мест во всем евангельском учении.

Рассмотрим последовательно все девять заповедей блаженства в соответствии с их изложением в Евангелии от Матфея.

Первым шагом на пути к блаженству вечной жизни в Царствии Небесном является осознание своей греховности и духовной нищеты. Именно поэтому первые слова Нагорной проповеди Спасителя призывают к смирению: *Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное* (Мф 5:3).

Осознающие свои грехи, препятствующие вступлению в Царство Небесное, оплакивают их, тем самым омывая свою душу и получая возможность примириться со своей совестью и утешиться. Поэтому вторая заповедь блаженства: *Блаженны плачущие, ибо они утешатся* (Мф 5:4).

Следующая заповедь звучит так: *Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю* (Мф 5:5). Вот что об этом пишет архиепископ Аверкий (Таушев): «Оплакивающие свои грехи доходят до такого внутреннего спокойствия, что уже становятся неспособными на кого-либо гневаться, делаются кроткими. Кроткие христиане, действительно, унаследовали землю, которой прежде владели язычники, но они наследуют землю и в будущей жизни, новую землю, которая откроется по разрушении этого тленного мира [— *землю живых* (Пс 26:13; Откр 21:1)]»[1].

Четвёртая заповедь блаженства: *Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся* (Мф 5:6), — это значит, что люди, искренне стремящиеся к воплощению в своей жизни Божией воли, смогут достичь праведности и получить от Господа оправдание.

Всемилостивый Бог требует милосердия и от людей, поэтому пятая заповедь звучит: *Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут* (Мф 5:7).

[1] Там же. С. 123.

«Искренние дела милосердия очищают человеческое сердце от всякой греховной нечистоты, а чистые сердцем блаженны, потому что они своим сердцем, как духовным оком, узрят Бога»[1], — поэтому шестая заповедь гласит: *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф 5:8).

«Зрящие Бога стремятся подражать Ему, уподобляться Сыну Его, примирившему человека с Богом, принесшему мир человеческой душе, они ненавидят вражду и поэтому становятся миротворцами, стремясь всюду водворять мир»[2]. Отсюда: *Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими* (Мф 5:9).

«Достигшие такой духовной высоты должны быть готовы к тому, что этот греховный мир, „*во зле лежащий*“ (1 Ин 5:19), возненавидит их за ту правду Божью, носителями которой они являются»[3], — восьмая заповедь: *Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное* (Мф 5:10).

Последняя, девятая заповедь блаженства обещает великую награду на небесах тем, кто претерпит злословие и гонения за их преданность Господу Иисусу Христу и Его Божественному учению: *Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня* (Мф 5:11).

Впрочем, ряд толкователей Священного Писания и исследователей православного богословия вполне обоснованно указывают ещё и на десятую заповедь Нагорной проповеди, прозвучавшую по окончании перечисления всех девяти заповедей блаженств. Так, в частности, доктор богословия, митрополит Иларион (Алфеев) напоминает о ней в своей книге «Катехизис. Краткий путеводитель по православной вере»[4]: *Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах* (Мф 5:12). Подчеркнём, что в несколько отличном виде эта за-

[1] Там же. С. 123–124.

[2] Там же. С. 124.

[3] Там же. С. 124.

[4] См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Катехизис. Краткий путеводитель

поведь присутствует также и в Евангелии от Луки (см. Лк 6:23).

Переходя непосредственно к изложению святоотеческого толкования первой заповеди блаженства, хочется привести следующие слова Спасителя: *Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко* (Мф 11:28–30). Тем самым Он на своём примере ещё раз подчёркивает важность смирения на пути к обретению спасения и Царствия Божия: *Бог гордым противится, а смиренным дает благодать* (Иак 4:6).

Первая заповедь блаженства как бы запускает механизм перерождения человека и является первой ступенькой в его восхождении к небу по лестнице духовного совершенствования.

Блаженны нищие духом (Мф 5:3; Лк 6:20), — святоотеческое толкование первой заповеди блаженств весьма обширно и многогранно. Для того чтобы понять смысл этой заповеди, следует тщательно разобраться в том, что означает слово нищий и в каком значении здесь используется слово дух.

Дух в данном случае может выступать лишь в двух значениях: в качестве характеристики состояния или настроения, присущего человеку (как, например, боевой дух, душевная стойкость и т. п.) и в этом смысле представлять понятие, близкое к устойчивому выражению сила воли (см. волю́ — хочу, желаю; во́ля — соизволение, согласие на что-либо[5]) — либо в качестве Духа Святого, Господа Животворящего.

Слово нищий в современном восприятии является прилагательным, прежде всего обозначающим человека бедного, неимущего, малообеспеченного или с низким уровнем достатка.

по православной вере. М.: Издательский дом «Познание», 2018. С. 137.

[5] См.: *Дьяченко Г. М., прот.* Полный церковно-славянский словарь. М.: Отчий дом, 2009. С. 93.

В то же время это слово означает человека, нуждающегося в подаянии и просящего милостыню.

Исходя из логики евангельского повествования, а также из приведённого анализа можно сделать вывод, что в данной заповеди речь идет либо об ограничении человеком собственной силы воли (или о смирении), либо о стремлении человека к стяжанию Духа Святого (или об особенной потребности в милости Божией). Впрочем, поскольку человек, просящий Бога о милости, прежде всего, осознаёт свою духовную нищету, то и в этом случае смысл заповеди опять сводится к упованию на волю Божию и соответственно к смирению.

Следует отметить, что при современном (неканоническом) прочтении текста Евангелия, например, в переводе В. Н. Кузнецовой (см. Канонические евангелия. М.: «Наука», 1992 и Радостная Весть. М.: «РБО», 2001–2013), в первой заповеди блаженства (см. Мф 5:3) опускаются слова о духе и текст выглядит весьма неожиданным образом: «Как счастливы те, кто бедны перед Господом!»[1]. При этом текст Кузнецовой является русским переводом текста «Нестле-Аланда»[2] (Novum Testamentum Graece Nestle-Aland) — редакции Нового Завета, осуществлённой протестантскими специалистами Куртом Аландом и Эрвином Нестле во второй половине XX века.

Предполагалось, что перевод Кузнецовой сделает текст Евангелия более доступным для всех, кто пожелает с ним ознакомиться[3]. Однако подобные «упрощения» недопустимы, поскольку приводят к существенному искажению смысла Священного Писания. Так, после указанного сокращения (которое, кстати, Аланд и Нестле не позволили себе) значение первой заповеди блаженства было низведено исключительно к понятию о нестяжательстве.

[1] Канонические евангелия. М.: «Наука», 1992. С. 141.

[2] См.: Там же. С. 30.

[3] См.: Там же. С. 3.

В христианском понимании нестяжательство относится к тем людям, которые по собственной воле избегают богатства, власти и славы. Иначе говоря, к людям, которые отказываются от материальной и интеллектуальной собственности, а если и имеют её, то относятся к ней как к дару Божьему, а не как к собственному приобретению. В этом смысле христианское понятие нестяжательства также вытекает из упования на волю Божью и соответственно из смирения, но подобное сокращение текста представляется весьма опасным сразу по двум причинам. Во-первых, из евангельского учения Спасителя изымается непосредственный (прямой) призыв к смирению и исчезает твердое основание для этой главнейшей христианской добродетели в Священном Писании. А во-вторых, и само христианское понимание нестяжательства может быть замещено на существенно отличающееся от него.

Теперь рассмотрим, как первая заповедь блаженства истолковывается в письменном наследии святых отцов Церкви.

Святитель Иоанн Златоуст обращает внимание, что все величайшие бедствия во Вселенной происходили от гордости и пишет о проповеди Иисуса Христа: «Так как <…> гордость есть верх зла, корень и источник всякого нечестия, то Спаситель и приготовляет врачевство, соответствующее болезни, полагает [смирение], <…> как крепкое и безопасное основание. На [котором] <…> можно созидать и всё прочее»[1].

Уточняющим дополнением к вышесказанному являются слова более современного нам богослова и толкователя Священного Писания блаженного архиепископа Феофилакта Бóлгарского (около 1055–1107), не прославленного официально в лике святых, но почитаемого в греческих и славянских Церквах как святителя. Он в частности пишет: « [Спаситель] выставляет смирение как основание жизни. Так как Адам пал от гордости, то Христос восстановляет нас через смирение»[2].

[1] *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Евангелие от Матфея. Кн. 1. М.: Сибирская Благозвонница, 2010. С. 226.

Следует заметить, что святоотеческое толкование понятия духовной нищеты всё же не ограничивается одним лишь понятием смирения. Так, например, не противореча другим отцам Церкви и уделяя должное внимание понятию смиренномудрия, святитель Григорий Нисский расширяет его и напоминает о необходимости для спасения также и христианского нестяжательства. В частности, повествуя о первой заповеди блаженства и отвечая на вопрос о том, кто является обнищавшим духом, святитель Григорий Нисский пишет: «Тот обнищал духом, кто душевное богатство выменял на телесное изобилие, кто земное богатство отряс с себя, как некую тяжесть, чтобы, став выспренним и воздухоносным, взойти горе»[3]. В своём Толковании на Четвероевангелие Ефрем Сирин также подтверждает эту мысль следующими словами: «Блаженны нищие в духе своём. <…> То есть нищие потому, что всё отвергают от себя»[4].

Примиряющим эти два несколько отличных друг от друга толкования является ещё одно высказывание блаженного Феофилакта: «Господь, рукоположив учеников, через блаженства и учение приводит их в более духовное состояние. Ибо Он ведет речь с обращением к ним. И, во-первых, ублажает нищих; хочешь, разумей под ними смиренномудрых, хочешь — ведущих жизнь несребролюбивую. Вообще же, все блаженства научают нас умеренности, смирению, уничижению, перенесению поношений»[5].

Этими словами можно было бы завершить повествование о святоотеческом толковании первой заповеди блаженства, од-

[2] *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Святое Евангелие. М.: Летопись, 2015. С. 42.

[3] *Григорий Нисский, свт.* О блаженствах // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/o-blazhenstvakh/ (дата обращения: 01.01.2024).

[4] *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Четвероевангелие. М.: Сибирская Благозвонница, 2015. С. 84.

нако хочется также привести здесь слова преподобного Макария Великого (Египетского), называющего «признаком христианства» наличие смирения у человека: «Обогащающийся Божиею благодатию должен пребывать в великом смиренномудрии и сердечном сокрушении, почитать себя нищим и ничего не имеющим, думать: „Что имею у себя, всё то чужое, другой мне дал и, когда захочет, возьмёт у меня“»[6].

2.2. НРАВСТВЕННОЕ УЧЕНИЕ ЙОГИ И ЕГО СРАВНЕНИЕ С ХРИСТИАНСТВОМ[7]

В школе йоги выделяется восемь ступеней (санскр. [aṣṭāṅga] — *сост. из* [aṣṭa] — восемь; *и* [aṅga] — составная часть, член, раздел) или уровней освоения. В двух первых из них приводится описание её этических или нравственных основ. Академик Б. Л. Смирнов в статье «Санкхья и йога» писал: «Первые две ступени йоги считаются как бы подготовительными. <…> О них говорится как о требованиях нравственного характера, предъявляемых на всех ступенях жизни. Называются эти две ступени „яма“ и „нияма“. <…> Эти слова — синонимы, и различаются они несколько условно. <…> Первому слову придаётся смысл „воздержание“, второму — „соблюдение обетов“»[8].

[5] *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Святое Евангелие. М.: Летопись, 2015. С. 319.

[6] *Макарий Великий, прп.* Духовные беседы. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013. С. 378.

[7] Содержание данного параграфа является развитием исследования, основанного на материалах, частично использованных для подготовки доклада на XIV Международной научно-богословской студенческой конференции СПбДА. См.: *Дружинин Д. В.* Сравнение христианского нравственного учения и йогической этики // Актуальные вопросы церковной науки. 2022. №1. С. 319–322.

В целях настоящей работы сначала приведём лишь перечень этических принципов йоги, а их объяснение дадим ниже при осуществлении сравнения с христианским нравственным учением.

В соответствии с Йога-сутрами первая ступень йоги — это яма, состоящая из следующего:

1) Ахимса — ненасилие;
2) Сатья — правдивость;
3) Астея — неприсвоение чужого;
4) Брахмачарья — половое воздержание (целомудрие);
5) Апариграха — неприятие даров.

Вторая ступень — нияма, которая включает в себя:

1) Шауча — внешняя и внутренняя чистота;
2) Сантоша — удовлетворённость (умеренность);
3) Тапас — подвижничество (аскетизм);
4) Свадхьяя — самообучение (познание);
5) Ишвара-пранидхана — преданность Ишваре.

Если провести сопоставление указанных принципов с основами христианской этики, изложенными в десяти заповедях Ветхого Завета и в заповедях блаженства Нового Завета, то получится следующая картина:

1) В Йога-сутрах отсутствуют понятия, которые можно было бы сопоставить с четырьмя из пяти заповедей первой скрижали Декалога о почитании Бога и родителей. Очевидно, что это объясняется общим уровнем развития религиозного сознания индийской философии.

Тем не менее, в разделе нияма есть принцип Ишвара-пранидхана, который с высокой точностью может быть сопоставлен с первой заповедью Декалога (см. Таблицу 1).

[8] *Смирнов Б. Л.* Санкхья и йога // Махабхарата (Философские тексты). Вып. VII. Ч. 2. Книга о Бхишме. Книга о побоище палицами. Ашхабад: «Ылым», 1981. С. 173–174.

Заповеди Ветхого Завета:	*Этические принципы Йога-сутр:*
Я Господь, Бог твой, <…> да не будет у тебя других богов (Исх 20:2–3; Втор 5:6–7)	Ишвара-пранидхана — преданность Ишваре

Таблица 1. Этические принципы христианства и йоги (1 – 5)

Ишвара (санскр. [īśvara] — властитель, господин[1], повелитель) в индийской философии означает Господа, то есть Бога в значении, которое отчасти может истолковываться и в монотеистическом понимании. Наряду с этим слово ишвара зачастую используется в санскрите в качестве эпитета к частным именам богов из индуистского пантеона, например, ишвара Шива — господин или повелитель Шива и т. д.

Это упоминание об Ишваре категорически отличается от доктрины санкхьи, которая изначально являлась и в некоторой степени до настоящего времени остаётся теоретическим базисом философских представлений практического в своей основе учения йоги. Более того, оно является настолько неожиданным и для самого йогического учения в изложении Патанджали, что зачастую о нём, хотя и без какого-либо научного обоснования, говорят, как о более поздней вставке. Можно лишь предполагать, что идея личностного Бога была включена в систему йоги, поскольку этого требовал персональный духовный опыт самого Патанджали. Как бы то ни было, следует также заметить, что Ишвара у него всё же не является Богом-Творцом и, тем более Богом, создавшим мир из ничего. Профессор Елена Николаевна Аникеева пишет об этом: «Появление идеи Ишвары в „Йога-сутре“ связано, прежде всего, с практико-сотериологическими задачами, а не, к примеру, с онтологическими

[1] См.: Новая философская энциклопедия. Т. II. М.: Изд-во «Мысль», 2010. С. 188.

или космологическими потребностями данной философской школы»[1].

Более того, личностный аспект Ишвары утверждается Патанджали вопреки всем установкам учения санкхьи, отрицающей в понятии Ишвара всё, что характеризует личность, дживу (санскр. [jīva] — жизнь, вечно живая душа)[2]. Йога-сутры говорят об Ишваре как об особом Пуруше (санскр. [puruṣa] — человек, мужчина, личность, дух), непричастном страданию, как результату действий и желаний. Материалистическая по своей сути санкхья на месте Бога оставляет пустоту и, возможно, Патанджали пытался заполнить её такой своеобразной теологией[3].

2) С заповедями, приведёнными во второй скрижали Декалога, практически идеально совпадают четыре из пяти принципов ямы (см. Таблицу 2) за исключением принципа апариграха, о котором будет сказано ниже.

Таблица 2. Этические принципы христианства и йоги (2–5)

При этом десятой заповеди Декалога можно условно сопоставить принцип сантоша, относящийся к разделу нияма (см. Таблицу 3).

Таблица 3. Этические принципы христианства и йоги (3–5)

Данное сопоставление является довольно неточным, поскольку сущность десятой заповеди — это, прежде всего, не завидуй, а не только лишь довольствуйся тем, что имеешь. Тем не менее, оно может быть сделано, поскольку эти два понятия

[1] *Аникеева Е. Н.* Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 131.

[2] См.: *Смирнов Б. Л.* Санкхья и йога // Махабхарата (Философские тексты). Вып. VII. Ч. 2. Книга о Бхишме. Книга о побоище палицами. Ашхабад: «Ылым», 1981. С. 94.

[3] См.: *Светлов Э.* На пороге Нового Завета. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1983. С. 57.

Заповеди Ветхого Завета:	*Этические принципы Йога-сутр:*
Не убивай (Исх 20:13; Втор 5:17)	Ахимса — ненасилие
Не прелюбодействуй (Исх 20:14; Втор 5:18)	Брахмачарья — половое воздержание (целомудрие)
Не кради (Исх 20:15; Втор 5:19)	Астея — неприсвоение чужого
Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего (Исх 20:16; Втор 5:20)	Сатья — правдивость

Заповеди Ветхого Завета:	*Этические принципы Йога-сутр:*
Не желай <…> ничего, что у ближнего твоего (Исх 20:17), либо: *Не желай <…> всего, что есть у ближнего твоего* (Втор 5:21)	Сантоша — удовлетворённость (умеренность)

довольно близки между собой и наиболее идентичны из сопоставляемых принципов.

Кроме того, здесь следует отметить, что понятие ахимса, идентичное шестой заповеди Декалога, имеет в индийской философии столь широкое трактование, что его также можно сопоставить с седьмой заповедью блаженства и даже с такими христианскими заповедями, как *Возлюби ближнего своего* (см. Лев 19:18 и Мф 22:39) и *О непротивлении злому* (см. Мф 5:39–44).

Комментируя это понятие, древнеиндийский мудрец и толкователь Йога-сутр Вьяса подчёркивает его значимость: «Последующие [виды] самоконтроля и соблюдение [религиозных] предписаний имеют [своим] корнем это [ненасилие]. Поскольку их назначение состоит в совершенствовании [способности ненасилия], то они излагаются, чтобы научить ему»[1].

Заповеди Нового Завета:	*Этические принципы Йога-сутр:*
Блаженны нищие духом (Мф 5:3; Лк 6:20)	Апариграха — неприятие даров
Блаженны кроткие (Мф 5:5)	Тапас — подвижничество (аскетизм)
Блаженны алчущие и жаждущие правды (Мф 5:6)	Свадхьяя — самообучение (познание)
Блаженны чистые сердцем (Мф 5:8)	Шауча — внешняя и внутренняя чистота

Заповеди Нового Завета:	*Этические принципы Йога-сутр:*
Блаженны миротворцы (Мф 5:9)	Ахимса — ненасилие
Блаженны изгнанные за правду (Мф 5:10)	Сатья — правдивость

3) При сравнении этических принципов, изложенных в Йога-сутрах с заповедями блаженства, мы видим, что сопоставления приобретают весьма условный характер (см. Таблицу 4).

Таблица 4. Этические принципы христианства и йоги (4 – 5)

В данном сравнении следует заметить, что ещё с двумя заповедями блаженства можно сопоставить уже упоминавшиеся принципы (см. Таблицу 5).

Таблица 5. Этические принципы христианства и йоги (5 – 5)

[1] Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М.: «Наука» ГРВЛ, 1992. С. 137.

Такое сопоставление можно сделать в связи с весьма широким толкованием этих индийских понятий, а также в связи с тем, что седьмая и восьмая заповеди блаженства фактически расширяют значение и смысл шестой — *Не убивай* (Исх 20:13; Втор 5:17) и девятой — *Не произноси ложного свидетельства* (Исх 20:16; Втор 5:20) заповедей Декалога.

Отдельно следует прокомментировать сопоставление первой заповеди блаженства с принципом апариграха. В данном случае сопоставление сделано лишь на основании того, что его буквальный смысл (неприятие даров) отчасти соответствует понятию нестяжательство, однако было бы не корректным оставить без внимания разную смысловую окраску этих двух понятий.

Христианское нестяжательство является близким по смыслу понятию смирение, которое является основным значением заповеди о духовной нищете. В то же время в йоге (как минимум у более современных её представителей) мы встречаем иное мировоззрение.

Так, большинство современных йогов считают, что не следует принимать подарки или денежные вознаграждения, поскольку любой подарок ставит человека в зависимость от дарителя. Также они полагают, что несоблюдение принципа апариграха порождает плохую карму. В частности, в своей книге «Йога и сила мысли» об этом пишет Свами Шивананда: «С каждым даром вы принимаете пороки дарителя»[1].

Более того, если взглянуть на учение йоги в развитии и проанализировать трансформацию её этического раздела, то мы увидим, что в таких йогических текстах, как «Хатха-йога прадипика», автором которого считается Свами Сватмарама (датируется после 1400 года н. э.[2]); «Гхерандасамхита», учителя йоги Гхеранды (около 1450 года н. э.[3]); «Шивасамхита», неизвестного индийского аскета (написанного от лица Шивы предположитель-

[1] *Свами Шивананда*. Йога и сила мысли. Киев: «София», 2002. С. 40.

[2] См.: *Potter K. H.* Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. I. Bibliography.

но около 1690 года н. э.[4]), а также в других источниках, понятие апариграха замещается иными этическими принципами и совершенно исчезает.

4) Обратим также внимание на те Заповеди блаженства, сопоставление с которыми в Йога-сутрах отсутствует.

Одна из таких заповедей — это *Блаженны милостивые* (Мф 5:7), и здесь следует отметить, что в упомянутых (более современных) йогических текстах появляется сразу несколько подобных ей принципов: дайя (милосердие, сострадание), кшама (терпение, прощение) и дана (дарение, жертвование).

Кроме того, отсутствует сопоставление с заповедью *Блаженны плачущие* (Мф 5:4), и это является вполне логичным и естественным, поскольку — если в этике йоги абсолютно отсутствует понятие смирения, то без него не может быть и покаяния, которое является смысловой основой блаженного плача.

Также по вполне понятным причинам в йоге нет аналога заповеди: *Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня* (Мф 5:11).

* * *

Если подвести краткое заключение относительно сделанного в этой главе сопоставления нравственного учения йоги с христианством, то со всей убеждённостью можно сказать, что, несмотря на очевидную поверхностную схожесть их отдельных этических принципов, в христианстве и в йоге есть весьма важные моменты, приводящие к их кардинальному различию друг от друга по своей внутренней сущности.

Следует обратить особое внимание на тот факт, что в учении йоги совершенно отсутствует понятие о смирении, а гордыня

New Delhi (India): Motilal Banarsidass, 1983. P. 327.

[3] См.: Там же. P. 333.

[4] См.: Там же. P. 442.

не рассматривается в нём как грех, что делает это учение антропоцентричным и ставящим во главу угла человека и его собственное «я». Эти слова могут звучать резко и вызвать негодование по крайней мере у последователей йоги из числа людей не относящихся к коренному населению Индии и других стран, где индуизм имеет исконное распространение. Тем не менее общепризнанным является тот факт, что «традиционная установка, типичная для индуистского аскета — заботиться о самом себе, а не о других <…>, [это т. н.] сотериологический индивидуализм в индуистском стиле»[1]. Кроме того, индуизм в принципе мыслит иными категориями — одними из главных его концепций являются представления о карме и дхарме в которых понятие греха является весьма субъективным и условным. При этом православная сотериология неразрывно связана с Церковью, то есть с общностью людей, соединённых между собой верой и любовью во Христе. Христианский аскет (монах), даже находясь в уединении (например, в т. н. затворе) ни при каких условиях не теряет этой связи. А такое понятие как грех в христианской нравственности является строго детерминированным и совершенно определённым.

Наиболее яркие грехопадения, известные христианам из ветхозаветной истории, непосредственно связаны с отсутствием смирения и как следствие с проявлениями гордыни. Таковыми являются примеры и Денницы, возгордившегося и первым отпавшего от Бога, и Адама, самовольно возжелавшего стать *как боги, знающие добро и зло* (Быт 3:5). В то же время пример высочайшего смирения явил нам Сам Спаситель — Господь Иисус Христос. *Не Моя воля, но Твоя да будет* (Лк 22:42), — говорил Он во время Своей молитвы в Гефсиманском саду, зная какие смертные страдания Ему предстояло перенести.

[1] *Hacker P.* Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta. Albany, New York (USA): SUNY Press, 1995. P. 322.

Если даже мы и встречаем в современных (являющихся неоиндуистскими по своей сути) направлениях йоги некоторые элементы борьбы с гордыней и эгоизмом, то это скорее может быть связано с влиянием христианства и попыткой адаптации йогической этики под общие нравственные основы европейской культуры, в среде которой пропагандируется в настоящий момент йога. Так, профессор Пауль Хакер, в частности, характеризуя неоиндуизм как систему в которой отсутствует стройное единство идей, отмечает при этом общую черту, позволяющую классифицировать религиозных мыслителей как неоиндуистов, и пишет: «Их интеллектуальное развитие является прежде всего или преимущественно западным. Именно европейская культура, а в некоторых случаях и сама христианская религия, привели их к принятию определённых религиозных, этических, социальных и политических ценностей. Но впоследствии они связывают эти ценности с индуистской традицией и провозглашают их свойственными ей»[1].

Заметим, что глубинные и скрытые от поверхностного взгляда телеологические цели йогического учения всё же могут предполагать установку на борьбу с проявлениями человеческого эго, о чём мы постараемся подробно рассказать в следующей главе. Но в этом случае мы сталкиваемся с совершенно иными мотивами, методами и желаемыми результатами такой борьбы. Здесь перед нами предстаёт не столько наставление о необходимости смирения, выражающегося в борьбе с эгоизмом и гордыней, сколько установка на борьбу против самой человеческой личности.

Цель христианина — это обóжение и вечная жизнь с Богом в его благодати, причём не только в Царствии Небесном после всеобщего воскресения т. е. в жизни будущего века, но уже здесь и сейчас, в этой актуальной повседневной земной жизни. Достигается эта цель прежде всего через смирение, смысл кото-

[1] Там же. P. 231.

рого состоит в борьбе с самим собой, со своим эго, со своей гордыней и в итоге со стремлением к автономному от Бога существованию. В этом заключается «основной нерв христианства: идеал обóжения человеческого естества»[1].

В йоге же цель земной жизни состоит в осознании человеком иллюзорности своего самобытного существования, освобождении из колеса сансары или круговорота повторяющихся вынужденных рождений и смертей и в конечном итоге в слиянии с Абсолютом, которое сопровождается полным разрушением человеческой личности или вечной смертью человека и его души. Борьба с эго в христианстве не ставит своей целью подобного уничтожения личности человека, напротив, она выражается в её нравственном совершенствовании и, следовательно, в совершенствовании его бессмертной души.

Возлюби ближнего твоего, как самого себя (Мф 22:39) из этих евангельских слов мы видим, что Сам Господь Бог заповедовал нам — любить нужно не только ближнего, но и себя. Более того, любовь к Себе и к Своему творению это одно из свойств Бога, по образу и подобию Которого все мы созданы. Лишь проявляющаяся сверх всякой меры, извращённая любовь к самому себе, именуемая себялюбием или самолюбием, а также эгоизмом и гордыней, подлежит уничтожению и искоренению. В святоотеческой традиции её называют семенем всех страстей поскольку из него произрастают все остальные греховные страсти. И, следовательно, бороться с ними необходимо удалив в себе с помощью смирения их корень — эгоизм.

«Не пища зло, но чревоугодие, не деторождение, а блуд, не деньги, но сребролюбие, не слава, а тщеславие: а когда так, то в сущем нет ничего злого, кроме злоупотребления»[2], — эти слова преподобного Максима Исповедника говорят нам о том,

[1] *Иларион (Троицкий), сщмч.* Письма о Западе // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ilarion_Troitskij/pisma-o-zapade/ (дата обращения: 01.01.2024).

что не любовь к себе является корнем зла, а злоупотребление этой любовью, отсутствие умеренности в ней. Святитель Игнатий Брянчанинов в связи с этим писал: «Самолюбие есть искажение любви по отношению к самому себе, <…> [стремление] к безразборчивому исполнению пожеланий наших, нашей падшей воли, руководимой лжеименным разумом и лукавою совестью»[3].

Чтобы победить эгоизм нужно отказаться от своей греховной воли и всецело довериться воле создавшего и любящего нас Бога — в этом состоит смысл христианского наставления о смирении, которое отсутствует в йоге. Йога, по сущности, ставит знак равенства между эго (собственным «я») и эгоизмом (гордыней), между человеческой личностью и его греховным само- или себялюбием. Таким образом, телеологическая установка в йоге на борьбу со своим эго и гордыней с христианской точки зрения представляется как лечение головной боли посредством гильотины.

Более того, йога также ставит знак равенства между человеком и Богом. В частности Вивекананда говорил: «Наш Бог — это человек, и человек для нас является Богом»[4], — и это довольно общая идея (к её рассмотрению мы позже ещё вернемся), причём не только для неоиндуизма, но и для индуизма традиционного. Она вытекает из представления о тождественности Бога (Брахмана) и души (Атмана). Что это если не антропоцентризм,

[2] *Максим Исповедник, прп.* Третья сотница о любви // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/prochee/dobrotoljubie_tom_3/13 (дата обращения: 01.01.2024).

[3] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Поучение 2-е в двадцать пятую неделю. О любви к ближнему // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/asketicheskaya_propoved/39 (дата обращения: 01.01.2024).

[4] *Свами Вивекананда.* Вдохновенные беседы. URL: http://yoga.kulichki.net/Vivekananda/InspiredTalks/July03.htm (дата обращения: 01.01.2024).

по крайней мере в христианском и общеевропейском представлении?

ГЛАВА 3. ВЗГЛЯД НА ЙОГУ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ДОГМАТИКИ

Сформулировать общую для всего множества религиозных традиций и философских школ индуизма цельную доктрину верований представляется невозможным по своей сути. Только в своём историческом развитии индуизм или сана́тана-дхарма (санскр. [sanātana dharma] — вечная религия, *а также букв.* вечная истина *или* вечный закон[1]) прошёл три весьма отличных друг от друга по своим религиозным представлениям периода: ведизм, брахманизм и (с середины I тысячелетия н. э.) непосредственно индуизм[2].

В наше время эта трансформация продолжается. В 1828 году было основано религиозное общество Брахмо-самадж, а в 1875 — Арья-самадж[3] и началось активное формирование неоиндуизма, основывающего своё учение преимущественно на религиозно-философской традиции веданты и, прежде всего, как это видно из позднего периода творчества «одного из отцов неоиндуизма <…> [и] наиболее влиятельного <…> распространителя неоиндуистского духа»[4] Свами Вивекананды, на вероучительной системе адвайта-веданты, которой он был привержен[5].

[1] См.: *Иларион (Алфеев), митр., Корытко О. В., прот., Васечко В. Н., прот.* История религий. М.: ОЦАД им. свв. Кирилла и Мефодия, 2018. С. 638.

[2] См.: *Грановская Р. М.* Психология веры. СПб.: Питер, 2010. С. 30.

[3] См.: *Костюченко В. С.* Классическая веданта и неоведантизм. М.: Изд-во «Мысль», 1983. С. 162.

[4] *Hacker P.* Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and

При этом только в веданте, являющейся одним из шести традиционных индуистских философских направлений, помимо адвайта-веданты существует ещё пять основных ответвлений. Добавим к этому также существующее в индуизме разделение в зависимости от традиции поклонения той или иной форме бога (вишнуизм, шиваизм, шактизм и некоторые другие) со своим множеством субтрадиций.

У каждого из указанных течений существуют свои собственные религиозные представления, в чём-то похожие или кардинально противоположные, дополняющие друг друга или находящиеся в непреодолимом противоречии. Тем не менее, существуют религиозные положения, которые можно признать основополагающими догмами общепринятыми и типичными как для индуизма в целом, так и для йоги в частности. Это, по словам В. С. Семенцова, такие общие и важнейшие «для индийского сознания всех времён»[6] понятия, как дхарма, карма, сансара и мокша[7].

В настоящей главе будет осуществлено сопоставление и сравнение некоторых из наиболее важных христианских догматов с приведёнными понятиями. Наибольшее внимание мы обратим на взаимосвязанные термины мокша и сансара, характерные для всех философских систем Индии. Скрывающиеся за этими словами учения об освобождении и перевоплощении также особо выделяет акад. Б. Л. Смирнов[8]. При этом, поскольку понятия сансара и карма представляются совершенно неотъемлемыми друг от друга, отдельное рассмотрение последнего

Modern Vedanta. Albany, New York (USA): SUNY Press, 1995. P. 322.

[5] См.: Там же. P. 320.

[6] *Семенцов В. С.* Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике // Бхагавадгита. Перевод с санскрита, исследование и примечания. М.: «Восточная литература» РАН, 1999. С. 128.

[7] См.: *Аникеева Е. Н.* Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 10, 45–46.

не требуется и упоминание о нём будет довольно кратким. Кроме того, здесь будет рассказано о таких понятиях индуизма, как Брахман и тримурти, а о дхарме поговорим позже, в заключительной главе настоящей работы.

Начнём же мы наше повествование с описания учения Оригена — одной из величайших и одновременно неоднозначных личностей в истории христианского богословия. С одной стороны, это необходимо для введения в историю формирования триадологического догмата с которым будут сравниваться индуистские представления о тримурти и Брахмане, а с другой — поскольку практически любой человек, практикующий занятия йогой и интересующийся вопросом о её совместимости с христианским вероучением, рано или поздно будет вынужден познакомиться с его творчеством. По крайней мере, именно имя Оригена наиболее часто упоминается пропагандистами йоги, когда речь заходит о схожести их учения с христианством.

3.1. ОРИГЕН И ЕГО УЧЕНИЕ

Богословская система, созданная Оригеном, по сравнению с трудами более ранних церковных писателей выглядит как обширный трактат на фоне отрывочных замечаний[9]. На протяжении нескольких веков она являлась единственым изложением христианского вероучения в систематическом виде. Кроме того, многие признанные авторитеты в области догматического богословия называют появление трудов Оригена существенной ступенью в развитии догмата о Пресвятой Троице.

[8] См.: *Смирнов Б. Л.* Санкхья и йога // Махабхарата (Философские тексты). Вып. VII. Ч. 2. Книга о Бхишме. Книга о побоище палицами. Ашхабад: «Ылым», 1981. С. 83.

[9] См.: *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1. Учение Оригена о Св. Троице. М.: «Мартис», 1999. С. 361.

Ориген родился в уже принявшей христианство семье примерно в 185 году в Александрии Египетской и учился в Александрийской богословской школе, которой в то время руководил ученик и преемник Пантена — Климент Александрийский. В возрасте 16 лет, он лишился отца, принявшего мученическую смерть[1]. С 203 года Ориген начинает преподавать в Александрийской богословской школе и впоследствии становится её главой. По некоторым сведениям, на мировоззрение Оригена также могло повлиять изучение античной философии в школе Аммония Саккаса, из которой позже вышел основатель неоплатонизма Плотин.

В 232 году Оригена подвергли осуждению на Александрийском Поместном Соборе, после чего он переносит свою деятельность в Кесарию Палестинскую. При императоре Деции во время очередной волны христианских гонений в 250 году Ориген был заключён в тюрьму города Тир и подвергнут мучениям. После смерти Деция, уже в следующем 251 году, Оригена выпустили на свободу, где он и скончался около 254 года[2].

Исходя из представленных биографических сведений, можно сделать предположение об источниках мировоззрения Оригена, однако, как писал доктор церковной истории Василий Васильевич Болотов, «точных исторических указаний на источники, из которых Ориген мог заимствовать те или другие воззрения, так немного, что невозможно создать из этих данных твёрдой почвы для исследования»[3].

Тем не менее, очевидным представляется влияние на творчество Оригена Александрийской богословской школы и антич-

[1] См.: *Burton E.* Testimonies of the Ante-Nicene Fathers to the Divinity of Christ. Oxford, Oxfordshire (UK): Oxford University Press, 1829. P. 280.

[2] См.: *Шафф Ф.* История христианской церкви. Т. II. Доникейское христианство. СПб.: «Библия для всех», 2010. С. 521.

[3] *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1. Учение Оригена о Св. Троице. М.: «Мартис», 1999. С. 2.

ной языческой философии, которое прослеживается не только в исторических фактах, но и непосредственно в самих трудах Оригена. При этом следует заметить, что основатель неоплатонизма Плотин родился на 20 лет позже Оригена и соответственно не мог оказать на него какое-либо влияние[1].

Таким образом, говорить о влиянии на Оригена философии неоплатонизма было бы некорректно, но через труды Плотина мы можем проследить влияние на него их общего учителя Аммония Саккаса. Отметим, что некоторые исследователи творчества Оригена, комментируя его занятия античной философией, делают предположение о миссионерском мотиве, подтолкнувшем его «учиться у язычника»[2]. В частности, можно предположить, что он занимался изучением греческой философии, чтобы лучше находить общий язык со своими слушателями, имеющими соответствующее тому времени образование.

Необходимо констатировать, что система христианского богословия Оригена основывалась на ложных исходных положениях и оказалась несовершенной. Причём источник ложных предположений Оригена представляется логичным искать в его изучении античной философии.

Вспомним также, что несмотря на огромный положительный вклад Оригена в развитие христианского богословия, который отмечают практически все специалисты в области догматики, исследовавшие его творчество, он сам и его сочинения были подвергнуты осуждению рядом Вселенских Соборов и окончательно Пятым Собором, проходившим в Константинополе в 553 году.

Прославленный Сербской Православной Церковью в лике преподобных, доктор богословия Иустин (По́пович), обличая Оригена в чрезмерном увлечении философией и отступлении от учения Церкви, писал о его творчестве так: « [Ориген] пре-

[1] См.: Там же. С. 9.

[2] *Шафф Ф.* История христианской церкви. Т. II. Доникейское христианство. СПб.: «Библия для всех», 2010. С. 520.

вратно учил о происхождении мира, о происхождении душ (предсуществовани [и]), о предвечном падении, об апокатастасисе (восстановлении) всего, включая и диавола, в первозданное безгрешное состояние. <…> Но если отбросить эти недостатки, сочинение Оригена «О началах» имеет большое значение в истории догматической науки»[1].

Здесь следует сделать очень важную ремарку в связи с имеющим место неизменным и частым использованием трудов Оригена для обоснования адептами йоги схожести их учения с христианством. Как это ни странно, но исключительно подвергшиеся впоследствии осуждению Церковью элементы его учения (прежде всего о предсуществовании душ) являются наиболее близкими йоге.

То есть пропагандисты йоги были бы должны говорить о схожести их учения не с христианством, а лишь с отдельными элементами учения Оригена, от которых он абстрагируется в своих более поздних произведениях (например, см. «Против Цельса», датируемое 249 годом и не содержащее ересей, изложенных ранее в «О началах»).

Теперь рассмотрим влияние учения Оригена на развитие догмата о Пресвятой Троице и прежде всего обратим внимание на состав сочинения «О началах», содержащего предисловие и четыре книги.

В предисловии говорится о Священном Писании и Священном Предании как об источниках догматов и выделяется принцип, которым необходимо руководствоваться при исследовании догматических истин веры: «Только в ту истину нужно веровать, которая ни в чём не расходится с апостольским и церковным Преданием».

В книге первой рассказывается о Святой Троице, первобытном состоянии творения, о бестелесных и телесных разумных существах, об ангелах, их свободной воле и падении.

[1] *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений. Т. 2. Догматика Православной Церкви. Ч. 1–2. М.: Паломник, 2006. С. 53.

Во второй — о причинах происхождения мира и о воплощении Господа Иисуса Христа, о действии Святого Духа, о человеческой душе и деятельности разумных существ, о происхождении мира во времени и его конце, о всеобщем воскресении и страшном суде.

В третьей — о свободе человеческой воли и об искушениях. В четвёртой — о Священном Писании, его богодухновенности и о том, как необходимо его читать[1].

Это сочинение позволяет судить об Оригене как об одном из основоположников самой тринитарной терминологии. Так, до него термин ипостась (др.-греч. [hupóstăsis] — под-стоящее, основа; лат. substantia — под-стоящее, подоснова, первооснова, вещество) означал истинно существующее в отличие от идей и часто употреблялся как синоним слова природа.

При этом термины природа (др.-греч. [phúsis]) и сущность (др.-греч. [ousíā]) в эпоху Вселенских Соборов, если и не являлись полными синонимами, тем не менее, как правило, использовались в качестве взаимозаменяемых.

Выдающимся достижением Оригена в богословии является то, что он впервые установил терминологические различия. Для обозначения в Боге единства, он употребляет термин усия или сущность, а для различия Лиц — ипостась или лицо. Но установив такие терминологические различия, Ориген, однако, не дал определение этим понятиям.

Различие между сущностью и ипостасью у Оригена остаётся лишь терминологическим и ещё не доходит до их разделения на понятийном уровне. В любом случае, неясно, на чем он основывал такое разграничение и в чём находил отличия этих понятий.

В области богословской терминологии Ориген известен также тем, что впервые стал употреблять слово Теоантропос (др.-греч. [Theánthrōpos] — Богочеловек). Вопреки докетизму (от др.-

[1] См.: Там же. С. 53.

греч. [dokéō] — казаться), отрицавшему полноту и истинность человеческой природы Спасителя, он хотел утвердить действительность обеих природ во Христе. Он учил, что Иисус Христос не только воплотился, но и вочеловечился[1].

Обратим внимание, что, несмотря на содержание сведений о Пресвятой Троице в Священном Писании (см. Быт 1:1,26; 11:6–7; 18:1; Ис 6:1–7; Мф 28:19; 1 Ин 5:7; 2 Кор 13:13 и др.), словесного выражения эта истина на тот момент ещё не имела. До Оригена отсутствовали сами термины, с помощью которых было бы возможно изложение троического догмата. Христиане первых веков исповедовали веру в Пресвятую Троицу, но чётко выразить богооткровенную истину средствами человеческого языка было ещё невозможно.

Помимо вклада в богословскую терминологию Ориген оказал и существенное воздействие на развитие непосредственно самого богословия. Профессор Болотов в сочинении «Учение Оригена о Святой Троице» писал, что, по Оригену, «рождение Сына вечно, соизмеримо только с самим бытием Отца: Сын рождается всегда и безначально. В развитии и логическом обосновании учения о вечном рождении Сына Божия Ориген высоко поднимается над общим уровнем богословской мысли своего века и достигает той вершины, на которой остановилось богословское умозрение никейской эпохи»[2]. Одновременно эти представления являются и победой над существовавшей в то время теорией Филона Александрийского о различии Слова внутреннего и Слова произносимого. По Оригену, это различие несостоятельно не только потому, что в его основе лежит человекообразное представление о Боге, но ещё и потому, что оно противоречит учению о Боге как о Существе абсолютно совер-

[1] См.: *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 1–2. Минск: «Харвест», 2008. С. 472.

[2] *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1. Учение Оригена о Св. Троице. М.: «Мартис», 1999. С. 358.

шенном, существующем вне времени и оттого неизменном[1]. Учение о предвечном рождении Бога Слова является его самым важным вкладом в триадологию. Кроме того, говоря о предвечном рождении, Ориген обращает внимание, что его нельзя представлять, как эманацию в гностических учениях, поскольку это несовместимо с учением о духовности существа Божия. Также важно отметить, что в его системе Сын — это самостоятельное Существо, ипостасно отличное от Отца.

Вместе с тем, мысль о рождении Сына из сущности Отца представляется ему грубым антропоморфизмом, и он явно принижает достоинство Сына по сравнению с Отцом. По Оригену, если Бог есть свет, то Сын является лишь сиянием вечного света. Недостаточно проработано у него и учение о Святом Духе. Он признаёт Его нетварность и называет особой Ипостасью, но по достоинству ставит Его на третье место после Отца и Сына. Ориген проводит чёткую грань между Пресвятой Троицей и тварным миром, но несмотря на это сами Лица Троицы у него не равночестны. Его Троица убывающая, где каждое последующее Лицо по отношению к предшествующему находится в подчинённом состоянии. Таким образом, Ориген фактически обосновывает и утверждает субординатизм апологетов. Допустимо сделать предположение, что Ориген в своей триадологии не может преодолеть их представления об иерархической подчинённости Лиц Пресвятой Троицы во многом из-за того, что основывает своё учение на ложной предпосылке. В частности, на идее Александрийской философской школы о Логосе-посреднике между Богом и сотворённым Им миром.

Резюмируя изложенное, следует ещё раз отметить, что во многом вероучение Оригена разошлось с православным и было осуждено Церковью. Вместе с тем, «в системе Оригена, нецерковной в значительной дозе своих предположений, мы

[1] См.: Там же. С. 358.

имеем <…> самое цельное выражение успехов христианского богословствования в первые века»[1].

И позже, в эпоху Вселенских Соборов, по большому счёту, всё богословие продолжало развиваться под влиянием его трудов, поскольку многие обсуждавшиеся на Соборах вопросы касались ересей, прямо или косвенно связанных с научным наследием Оригена, из чего можно заключить, что даже ошибочные мнения, содержащиеся в его текстах, в конечном итоге оказались полезны, поскольку, постепенно преодолевая их, формировалась богословская мысль Православной Церкви.

Ориген — поистине уникальная личность. При жизни ему довелось быть одним из основоположников христианской теологии и мучеником за Христа, а после смерти «повезло» стать и вот уже на протяжении почти 18 столетий оставаться идейным вдохновителем множества ересей. В довершение ко всему, в новейшее время (с подачи Е. Блаватской, Е. Рерих и др.) из него пытаются сделать одного из первых «христианских йогов».

3.2. ТРИАДОЛОГИЯ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ТРИМУРТИ И БРАХМАНЕ

Христианские догматы (от др.-греч. [dógma] — мнение, решение, постановление) происходят из Божественного Откровения и являются драгоценным наследием Церкви. Они отражают неизменные вероучительные положения, утверждённые на Вселенских Соборах. Таким образом, догматами являются элементы учения, не подлежащие сомнению и принимаемые на веру.

Здесь следует дополнительно оговориться о том, что такое вера — это убеждение, уверенность в ком-то или чём-то и, в частности, в существовании Бога. Поверить — означает признать истинным без доказательств[2]. Вера во что-либо уже не бу-

[1] *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 1–2. Минск: «Харвест», 2008. С. 473.

дет верой, если это «что-либо» является безусловно доказанным или очевидным (практически установленным) фактом. В этом случае она становится знанием.

Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом (Евр 11:1). Знание может быть истинным или ложным, вера всегда остаётся личным убеждением, персональным выбором человека или сообщества людей. Человек как венец творения не мыслим без понятия свободной воли.

Спаситель ожидает от нас любочестия. Если только захочет, Иисус Христос может совершить какое-то чудо и все сразу же уверуют в Него. Однако Он не желает, чтобы мы полюбили Его, только из-за того, что Он всемогущ. В противном случае Он лишил бы человека свободы[3]. *По вере вашей да будет вам* (Мф 9:29), — мы всегда остаёмся свободными в своём выборе веры, но при этом неизбежно несём ответственность за него.

Славянские народы, в том числе русские, украинцы (малороссы) и белорусы, входят в индоевропейскую семью языков. Тем более интересным для нас (с исторической точки зрения) является религиозное и культурное наследие древнего арийского общества, сохраняющееся в Индии. Наследники протоарийцев или праиндоевропейцев, к которым, наряду с прочими, относятся славяне, германцы, греки и индийцы[4], изначально имели идентичную структуру верований (сравн. Перун — Тор — Зевс — Индра), сохранившуюся в индийских Ведах. Веды — это изустно передававшиеся на протяжении многих тысячелетий собрания гимнов, песнопений, заклинаний и жертвенных формул.

[2] См.: *Ожегов С. И.* Словарь русского языка. М.: «Мир и Образование», 2003. С. 72.

[3] См.: *Паисий Святогорец, прп.* Слова. Т. III: Духовная борьба. М.: ИД «Святая Гора», 2010. С. 279.

[4] См.: *Корытко О. В., прот.* Религии мира. История духовных поисков человечества. М.: Никея, 2022. С. 458–459.

Изучая историю религии индоевропейских народов (особенно древнегреческую мифологию и индийские Веды), можно проследить путь богоискания древних арийцев, являющихся потомками Иафета — сына библейского Ноя. Богоискание народа или отдельного человека является свойственным человеческой природе и проистекает из устремления человека к Богу, заложенного в его сердце со времён Адама и Евы. Поиски истинного Бога, даже если они сопряжены с ошибками (как например, обожествление тварных сил природы), могут являться похвальными, но лишь до тех пор, пока свет Истины не озарит человеческую душу.

Путь к истинному Богу у каждого человека всегда личный и зачастую связан с тяжелейшими падениями вплоть до полного отречения от Него. Но погибает не тот, кто падает, а тот, кто не желает встать и идти дальше навстречу к Богу.

Мы познали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в нее. Бог есть Любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем (1 Ин 4:16). В соответствии с христианским вероучением Бог *хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины* (1 Тим 2:4). Для этого нужно лишь обратиться к Нему и искренне попросить о прощении и помощи. Главное успеть, пока мы живы, и душа ещё не разлучилась с телом.

Согласно учению всех основных христианских конфессий, Бог является триединым. Начнём сопоставление религиозных убеждений Православной Церкви и последователей йоги с догмата о Пресвятой Троице. В предыдущем параграфе мы уже касались ранней истории его формирования, теперь осветим данный вопрос в завершённом виде и без упоминания ошибочных мнений, содержавшихся в учении Оригена.

В трудах по догматическому богословию этот догмат излагается либо крайне лаконично, либо настолько развёрнуто, что становится сложно различить относящееся непосредственно к троическому догмату от выходящего за его пределы. Постараемся изложить его по возможности кратко и исчерпывающе. Однако, прежде всего, сделаем важное замечаний — догмати-

ческая истина о триединстве Пресвятой Троицы является вершиной Божественного Откровения, а не результатом философских размышлений человека. Её постижение находится за пределами человеческих способностей рационального мышления. Она познаётся лишь отчасти и исключительно через подвиг веры в опыте духовной жизни.

Окончательное раскрытие учения о Троице и выработка точной триадологической терминологии является заслугой великих каппадокийцев — святителей Василия Великого (около 330–379), Григория Богослова (329–389) и Григория Нисского (около 335–после 394). Их формально-диалектическая обработка церковного догмата о Святой Троице была утверждена в 381 году на Втором Вселенском Соборе, проходившем в Константинополе.

Благодаря отцам-каппадокийцам в полной мере было установлено различие между понятиями усия (сущность) и ипостась (лицо) как между общим и частным. Под ипостасью стали понимать конкретную реализацию сущности, ограниченную особыми свойствами, отличающими её от других реализаций.

Начиная с конца IV века догмат о Пресвятой Троице приобретает своё совершенное выражение — «Бог есть един по существу, но троичен в Лицах: Отец, Сын и Святой Дух — Троица единосущная и нераздельная»[1].

Троичность состоит в том, что в Боге — Три Лица (Ипостаси). Каждое Лицо Пресвятой Троицы есть Бог, но Они не три Бога, а один Бог. Все Три Лица отличаются личными, или ипостасными, свойствами, определяемыми в соответствии с предвечным рождением Сына и предвечным исхождением Святого Духа от присносущего Отца.

Единосущие означает, что Отец, Сын и Святой Дух имеют единую и нераздельную Божественную сущность, волю, силу,

[1] *Филарет (Дроздов), свт.* Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М.: Благовест, 2022. С. 28.

власть и славу. При этом, когда слово «единосущный» применяется к человеческим личностям, его смысл отличается от того, который вкладывается в него по отношению к Божественным ипостасям, поскольку люди, являясь единосущными между собой (обладая одной и той же человеческой сущностью), в отличие от Лиц Пресвятой Троицы, существуют раздельно друг от друга.

Кроме того, здесь необходимо обратить внимание, что, как утверждал свт. Григорий Палама, Бога нельзя отождествлять с философским понятием сущность. В частности он писал: «Беседуя с Моисеем, Бог сказал не „Я есмь Сущность“, *а „Я есмь Сущий“* [(Исх 3:14)], не от сущности ведь Сущий, а от Сущего сущность: Сущий объял в себе всё бытие»[1]. Сущий больше сущности — это Тот, кому сущность принадлежит, но Он ею не исчерпывается. Как и каппадокийцы, святитель Григорий убеждён в непознаваемости Божественной сущности и утверждает, что употреблять слова сущность или природа в их буквальном смысле в отношении Бога недопустимо.

Заметим также, что между единосущием и троичностью в учении о Пресвятой Троице существует равновесие, сохранить которое позволяет принцип монархии Отца, полагающий в Боге одно начало и для единой сущности, и для троичности Ипостасей. В соответствии с учением восточных отцов Церкви, Бог Отец есть как причина и начало Божества в Троице, так и начало личного бытия Сына и Святого Духа. При этом единовластие Бога Отца нисколько не принижает положение Бога Сына и Бога Святого Духа, так как по Своей общей сущности Они обладают всеми Его достоинствами и отличаются от Него лишь отсутствием ипостасного свойства нерождённости.

Догмат о Пресвятой Троице занимает наиболее важное место в системе христианского вероучения, поскольку является ос-

[1] *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1995. С. 316.

нованием для многих других догматов и таинств Церкви. Он включён в Никео-Цареградский Символ веры, утверждённый решениями Первого и Второго Вселенских Соборов, и фактически является основанием всей системы христианского вероучения. Для отцов Церкви раннего периода христианства учение о Святой Троице являлось непосредственно сферой богословия.

Обратимся теперь к йогическим и индуистским представлениям о Боге. Мы уже упоминали про Ишвару в предыдущей главе, здесь лишь ещё раз обратим внимание, что представление о нём, как и само его присутствие в тексте Йога-сутр, является весьма парадоксальным. Современные адепты йоги в связи с этим предпочитают оставлять этот феномен без внимания, либо склоняются к мнению, что Ишвара — это лишь эпитет многих богов[1].

В наше время встречаются (в конечном итоге не выдерживающие какой-либо критики) попытки представить неким аналогом христианского учения о Троице такое индуистское понятие, как тримурти[2] (санскр. [trimūrti] — три формы или вида), объединяющее трёх главных божеств индуистского пантеона (Брахму-создателя, Вишну-хранителя и Шиву-разрушителя). Это понятие часто трактуется как некое триединое божество.

Так, например, Бахтин М. В. в соавторстве с Соколовской И. Э. в одном из своих очерков антропологических и этических учений, изданных в 2021 году, пишут: «Верховным богом индуизма является Тримурти (трёхликий), имеющий три ипостаси. Впоследствии христианство заимствовало образ Тримурти для конструкции своей Троицы. <…> Триадология индуизма сформулирована много раньше христианской триадологии, появившейся в IV веке н. э., и является основой последней»[3].

[1] См.: Махабхарата (Философские тексты). Вып. I. Кн. 2. Анугита и Книга Санатсуджаты. Ашхабад: «Ылым», 1977. С. 197.

[2] См.: *Аникеева Е. Н.* Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 79.

То есть здесь тримурти представлено даже не аналогом, а заимствованным прообразом Пресвятой Троицы и основой христианской триадологии, что в корне не верно и может быть связано либо с некомпетентностью авторов как в области христианского богословия, так, судя по всему, и в области индологии, либо с какой-то личной заинтересованностью, ведущей к осознанному искажению фактов.

Несмотря на горячее желание представить тримурти в качестве ближайшего аналога христианской Троицы, их сопоставление выявляет глубинные различия. «Уже один из первых исследователей „Бхагавата-пураны“, французский индолог Ж. Руссель, отмечал нераздельность в тримурти божественной манифестации и мистификации, справедливо подчёркивая, что здесь речь идёт о трёх функциональных масках Анонима, но никоим образом не о единстве Трёх Лиц»[4,5].

Предшественницей тримурти была ведийская триада богов Агни, Индры и Сурьи (огонь, молния и солнце). Заменив её, тримурти возникло в довольно поздний период (в IV–XII веках н. э.). По сути, эта идея триединого божества являлась, фактически, искусственной величиной и никогда не играла значительной роли в религиозных представлениях индийского общества. В средние века она была ещё очень слабо разработанной, а к современному периоду представление о тримурти фактически распалось и используется в наше время разве что в качестве «троянского коня» в попытке наступления на христианское мировоззрение.

[3] *Бахтин М. В., Соколовская И. Э.* Человек в поисках себя: очерки антропологических и этических учений. Т. I. Античность и Средневековье. М.: Директ-Медиа, 2021. С. 16.

[4] Новая философская энциклопедия. Т. IV. М.: Изд-во «Мысль», 2010. С. 109.

[5] См.: *Шохин В. К.* Философская теология: вариации, моменты, экспромты. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. С. 467.

Гораздо более важное место в религиозном сознании индуизма и в том числе в йоге занимает уподобляемое тримурти понятие Брахмана (санскр. [Bráhman] — первоначально молитва[1]; от глагола «брам» — бормотать, молиться[2]), ставшее высшим и системообразующим понятием индийской философской мысли. Как абсолютное начало сущего Брахман предстаёт в трёх образах — Брахмы, Шивы и Вишну[3] уже в Майтраяния-упанишаде.

Брахман — это космическое начало, безличный Абсолют, лежащий в основе всего существующего. Понятие, имеющее различные толкования: от полноты всевозможных определений до лишённости какой-либо определяемости, от тождества с отдельным божеством до отрицания возможности тождества с чем-либо конкретным[4]. Он не то и не это, но вместе с тем является высшей объективной реальностью и проявляется в Брахме и / или других обликах тримурти. По словам проф. Е. Н. Аникеевой, «Брахман в конечном счёте мыслится (божеством) среднего рода и интерпретируется как, по большому счёту, безличный Абсолют <…>. Данное положение кажется не подлежащим обсуждению <…>. Средний род обозначения Брахмана <…> [подчёркивает] его безличный характер»[5].

Пожалуй, наиболее важным для нас здесь является описание Брахмана как надличностного и индифферентного Абсолюта, бесчувственного и безразличного, идентичного душе мира

[1] Новая философская энциклопедия. Т. I. М.: Изд-во «Мысль», 2010. С. 308.

[2] См.: Махабхарата (Философские тексты). Вып. IV. Беседа Маркандеи. Ашхабад: Изд-во АН Туркм. ССР, 1958. С. 652.

[3] См.: Новая философская энциклопедия. Т. IV. М.: Изд-во «Мысль», 2010. С. 109.

[4] См.: Советский энциклопедический словарь. М.: «Советская энциклопедия», 1988. С. 166.

[5] *Аникеева Е. Н.* Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 57–58.

и первооснове всех вещей и феноменов (см. редко встречающееся в н. в. употребление слова абсолютный — в значении отрешённый[1]).

Нужно отметить, что с понятием Брахман тесно соединено такое важное в религиозной системе индуизма понятие, как Атман (санскр. [Ātman]). В ведийской литературе это слово употребляется как местоимение «я», а также в значении тело и, наконец, для обозначения субъективного психического начала индивидуального бытия — души[2]. Тат твам аси (санскр. [tat tvam asi] — ты есть то) — широко известное индуистское изречение, встречающееся в Чхандогья-упанишаде, которое выражает полное сходство Брахмана и Атмана (человека).

Фактически, если принять такое представление, получается, что человек (то есть Атман) сам является богом как проявление Абсолюта (Брахмана) и, следовательно, как в герметической философии, люди — это смертные боги, а боги — это бессмертные люди. В частности, такую установку подтверждают, уже приводившиеся ранее, слова Свами Вивекананды: «Наш Бог — это человек, и человек для нас является Богом»[3].

Йогавасиштхарамаяна содержит такое вполне определённое и представляющееся довольно общим для множества религиозно-философских направлений индуизма описание Брахмана: «Всё что здесь есть и всё что искажённо представляется миром, это лишь чистый Брахман или абсолютное сознание и ничто иное. Сознание — Брахман, мир — Брахман ... <...> Все объекты в этом мире это Брахман. „Я“ — Брахман. <...> Когда человек

[1] См.: *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1956. С. 2.

[2] См.: Мифологический словарь. М.: «Советская энциклопедия», 1991. С. 70.

[3] *Свами Вивекананда.* Вдохновенные беседы. URL: http://yoga.kulichki.net/Vivekananda/InspiredTalks/July03.htm (дата обращения: 01.01.2024).

знает, что двойственность является иллюзорной видимостью — это осознание Брахмана, Абсолюта. Когда человек знает: „Это не я“, осознаётся нереальность ощущения своего эго. Отсюда возникает истинное бесстрастие. „Я воистину Брахман“ — когда эта истина осознана, возникает осведомлённость в истине, и тогда все вещи сливаются в этой осведомлённости. Когда такие понятия, как „я“ и „ты“, исчезают, возникает осознание истины, и человек осознаёт, что всё что здесь есть, это в действительности Брахман»[1].

Обобщая вышеизложенное, можно с уверенностью заявить, что христианскому монотеизму с его всесовершенными Лицами Отца, Сына и Святого Духа — Животворящей Троицей единосущной и нераздельной в индуизме и йоге противопоставляется пантеизм либо монизм (отождествляющие Бога с природой) с их безличным и оттого безучастным, абсолютным Брахманом и / или антропоцентризм с его Атманом. Либо политеизм с его идолопоклонством (поклонением твари вместо Творца), либо весьма абстрактное понятие Ишвары или, наконец, атеизм, отрицающий саму возможность существования Бога.

Для христианина свобода вероисповедания (выбора веры) — это одновременно и свобода волеизъявления в вопросе соблюдения или нарушения Божиих заповедей, а вера — это не только уверенность, но ещё и верность. Рано или поздно увлечение йогой неизбежно приводит к нарушению двух первых заповедей Ветхого Завета: *Я Господь, Бог твой, <…> да не будет у тебя других богов пред лицем Моим* (Исх 20:2–3; Втор 5:6–7) и *Не сотвори себе кумира* (Исх 20:4; Втор 5:8).

[1] *Swami Venkatesananda*. The Concise Yoga Vasistha. Albany, New York (USA): SUNY Press, 1984. P. 270, 272.

3.3. ХРИСТОЛОГИЯ И УЧЕНИЕ О САНСАРЕ

Сегодня популяризация идей индуизма и йоги становится всё более распространённым явлением. Так, например, в 2017 году вышла в свет завоевавшая сердца молодежи новая песня известного музыкального исполнителя, сценариста, режиссёра и продюсера Василия Михайловича Вакуленко «Сансара». Не останавливаясь на её лирической и вокальной составляющих и не рассуждая о личном смысле, вложенном автором в эту песню, необходимо заметить, что у слушателей в любом случае происходит бессознательное усвоение установок чуждого мировоззрения, скрывающегося за её словами. Если мы наблюдаем такое вольное обращение с подобной терминологией в творчестве человека, имеющего опыт церковного служения в качестве пономаря и иподьякона, что говорить о рядовых членах Церкви и тем более о невоцерковлённых людях — для них идея сансары вовсе не противоречит христианскому учению. Впрочем, на сегодняшний день понятие сансара уже и так весьма широко известно без песни В. М. Вакуленко. Далеко не все могут дать правильное определение этому слову, тем не менее, слышал о нём, кажется, каждый.

Сансара (санскр. [saṃsāra] — поток, прохождение, странствование, блуждание) — круговорот рождений и смертей, реинкарнация (лат. reincarnatio — повторное воплощение) или метемпсихоз (др.-греч. [metempsū́khōsis] — переселение душ), учение о перевоплощении душ являющееся одной из ключевых концепций индуизма и йоги. Когда мы сталкиваемся с пропагандой этого учения, оно преподносится как древнейшее, являющееся основой любых духовных практик, проповедуемое даже в раннем христианстве и, в частности, Оригеном. В этой связи отметим следующее:

1) Несмотря на существование слов метемпсихоз и реинкарнация, ни древние греки, ни тем более латиняне не имели таких представлений в своей исконной традиции. Они возникли лишь во времена Пифагора и Платона (в VI–IV веках до н. э.) и носили

характер идей, которые разделяли лишь отдельные философские партии. Позже их развитие отразилось в герметизме, но проникновения во всенародные религиозные представления так и не произошло (сравн. с др.-греч. мифологией — аид, эреб, тартар).

2) Древние египтяне, сохраняя тела умерших людей, надеялись на будущее соединение их душ с принадлежащей им мумифицированной плотью. Подобные воззрения были свойственны и древним евреям, во всяком случае, Ветхий Завет не имеет каких-либо упоминаний о переселении душ.

3) Также представления о реинкарнации не разделяли и предки ариев. По крайней мере, учение о перерождении в Ригведе ещё не находит своего отражения[1] и лишь в Упанишадах в начале I тысячелетия до н. э. впервые упоминается эта концепция[2], заимствованная, по всей вероятности, из шаманизма древних дравидов.

4) Для того чтобы напомнить отношение христианства к теории перевоплощения, достаточно привести евангельскую притчу Спасителя о богаче и Лазаре. *Умер нищий и отнесен был Ангелами на лоно Авраамово. Умер и богач, и похоронили его. И в аде, будучи в муках, он поднял глаза свои, увидел вдали Авраама и Лазаря на лоне его* (Лк 16:22–23). В этом отрывке присутствует свидетельство Иисуса Христа о том, что после смерти человеческие «души переселяются не из тела в тело, но прямо и навсегда переходят в ту обитель, какую заслужили земными делами»[3].

5) В связи с упоминанием Оригена, как раннехристианского проповедника учения о реинкарнации, следует уточнить, что

[1] См.: *Эрман В. Г.* Очерк истории ведийской литературы. М.: «Наука», 1980. С. 93.

[2] См.: *Грановская Р. М.* Психология веры. СПб.: Питер, 2010. С. 36.

[3] *Николай Сербский, свт.* Жатвы Господни // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Serbskij/zhatvy_gospodni/ (дата обращения:

осуждению было подвергнуто его учение о предсуществовании душ. Учение же о переселении душ он и сам отрицал. Так, в своём толковании на Евангелие от Матфея он пишет: «В этом месте мне не кажется, что Илия говорит о душе. Утверждая так, я впаду в догму о переселении душ, противную Божией Церкви, не переданную нам от апостолов и не содержащуюся где-либо в Писании»[4].

Остановимся на цитате из Евангелия, о которой идёт речь: *И если хотите принять, он* [(Иоанн) и] *есть Илия, которому должно прийти* (Мф 11:14). Согласившись с мнением Оригена и уточнив, что, в соответствии со святоотеческим толкованием, слова Иисуса Христа нужно воспринимать как похвалу Крестителю, вспомним также, что пророк Илия был живым взят на небо. *Вдруг явилась колесница огненная и кони огненные,* <…> *и понесся Илия в вихре на небо* (4 Цар 2:11). То есть, он не умер, душа его не была разлучена с телом и, с точки зрения теории реинкарнации, не могла быть воплощена в тело св. пророка Иоанна Предтечи.

Отметим ещё один аргумент последователей йоги в защиту теории перерождения душ, а именно их заявление о том, что якобы есть множество свидетельств людей, вспомнивших свои прошлые жизни. Не рассуждая о достоверности этих свидетельств, приведём лишь слова Б. Л. Смирнова, который писал: «Теория перевоплощений не убедительна, так как не опирается на опыт. Сохранение сознания при перевоплощении невозможно, так как сознание зависит от определённого сочетания <…> бхутов [(санскр. [bhūta] — универсальные первоэлементы, стихии)], а при смерти <…> [они] возвращаются в общую сокровищницу природы»[5].

01.01.2024).

[4] *Albrecht M.* Reincarnation: A Christian Critique of a New Age Doctrine. Downers Grove, Illinois (USA): InterVarsity Press, 1987. P. 46–47.

Из этого следует, что учение о перевоплощении душ практически не имеет никакого основания в древних культурах, за исключением шаманизма, не проверяемо опытным путём, а также сомнительно и порочно по своей сути.

В частности, о вреде теории реинкарнации, прежде всего, для людей с европейской ментальностью подробно пишет преподобный Паисий Святогорец: «Перевоплощение устраивает людей, и особенно людей безбожных, неверующих. Это лжеучение — величайшее лукавство диавола. Диавол удерживает таких людей в греховной жизни помыслом о том, что их души якобы уходят из этого мира и вновь возвращаются в него.

«Подумаешь, какое дело, — внушает диавол приверженцам перевоплощения. — Если в этот раз ты потерпишь неудачу, то удача ждёт тебя в следующий раз, когда ты снова вернёшься в эту жизнь. А если ты потерпишь неудачу снова, то ты снова вернёшься, а потом ещё раз… Ты претерпишь эволюцию!»

После этого люди говорят: «Ничего страшного в том, что я совершу ещё и этот грех», — и на всё машут рукой. Они живут невнимательно, не каются. Видишь, как диавол ослепляет этих людей и удерживает их в аду!

Я не видел лукавства и выдумки диавола большей, чем лжеучение о перевоплощении: он придумал это для того, чтобы собирать людей в аду. А если диавол один раз поймает тебя, то думаешь, он даст тебе вернуться назад? Теория перевоплощения — самая худшая из всех индуистских теорий»[6].

Сделаем небольшое дополнение и, в частности, скажем о том, что с учением о перерождении душ нераздельно связано понятие о карме (санскр. [kárman] — дело, деяние, работа, обя-

[5] *Смирнов Б. Л.* Санкхья и йога // Махабхарата (Философские тексты). Вып. VII. Ч. 2. Книга о Бхишме. Книга о побоище палицами. Ашхабад: «Ылым», 1981. С. 131.

[6] *Паисий Святогорец, прп.* Слова. Т. III: Духовная борьба. М.: ИД «Святая Гора», 2010. С. 274.

занность) — индуистская теория, включающая в себя представление о всеобъемлющем принципе взаимодействия причины и следствия или абсолютный закон воздаяния. Оно проистекает из осознания того, что человек сам является творцом всего хорошего и дурного в себе, то есть творцом собственной судьбы[1]. Что бы мы ни делали, нам придётся за это отвечать и соответственно при следующем жизненном цикле сансары произойдёт повышение или понижение качества инкарнации.

По сути, карма является основанием и этическим механизмом теории реинкарнации. Она служит обоснованием причинно-следственных связей, выходящих за пределы земного существования человека. « „ Кто творит благое — рождается благим, кто поступает плохо, тот и родится плохим; святым человек становится святыми делами, злым — злыми делами <...> ” («Брихадараньяка-упанишада»)»[2].

Теперь постараемся по возможности обстоятельно разобраться, почему учение о сансаре совершенно неприемлемо с точки зрения христианской догматики. Профессор Владимир Кириллович Шохин пишет об этом: «Учение о перевоплощении предполагает, во-первых, безначальность того, что соответствует душе, и, во-вторых, „свободный“, „нефиксированный“ характер её связи с телесными образованиями, которые выполняют для неё функцию внешних одежд, в которые она без труда переодевается»[3].

Данные представления входят в прямое противоречие с основными христианскими вероучительными истинами и, в част-

[1] См.: *Смирнов Б. Л.* Санкхья и йога // Махабхарата (Философские тексты). Вып. VII. Ч. 2. Книга о Бхишме. Книга о побоище палицами. Ашхабад: «Ылым», 1981. С. 87.

[2] Там же. С. 88.

[3] *Шохин В. К.* Учение о реинкарнации и карме: Заметки востоковеда // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/uchenie-o-reinkarnacii-i-karme-zametki-vostokoveda (дата обращения: 01.01.2024).

ности, с представлениями, закреплёнными в Никео-Цареградском Символе веры:

1) О безначальности (нерождённости, неисходимости и несотворённости) одного только Бога Отца, Вседержителя и Творца всего видимого и невидимого.

2) О воплощении рождённого от Отца прежде всех век Сына Божия и Бога Слова Иисуса Христа, Его крестной смерти, воскресении и вознесении на небо. Поскольку «сам Бог „воспринимает“ в своё личностное ипостасное единство одну человеческую душу, нераздельно связанную с одним телом»[1], окончательно преобразившимся после воскресения и уже не меняющим своей формы ни после вознесения, ни при ожидаемом втором пришествии.

3) О грядущем втором пришествии Спасителя, будущем воскресении мёртвых, Страшном Суде и жизни будущего века, а также о едином Крещении во оставление первородного и всех совершённых человеком до принятия этого таинства грехов.

Кроме этого, теория реинкарнации противоречит ещё двум христологическим догматам — о двух естествах и о двух волях и действиях (Божественных и человеческих) в Господе Иисусе Христе.

Большинство современных православных верующих довольствуются знанием вероучительных истин, содержащихся в Символе веры, и не знакомы со всеми нюансами богословия. Их путь ко спасению является преимущественно практическим и выражается в православном образе жизни и послушании Церкви. Было бы ошибкой без серьёзных на то оснований рассуждать о сложнейших перипетиях догматической полемики прошлого или, например, разъяснять образ соединения двух природ во Христе. Попытаемся, тем не менее, кратко рассмотреть историю формирования указанных догматов и, по возможности, описать их.

[1] Там же.

Боговоплощение — это *великая благочестия тайна* (1 Тим 3:16). Как уже было сказано, богословский термин Богочеловек в III веке впервые употребил Ориген, он же впервые смог выразить умозаключение о предвечном рождении Сына. В последующие века продолжается активное развитие догматов. Первый (Никея, 325 год) и Второй (Константинополь, 381 год) Вселенские Соборы осудили арианство, различные арианские и другие ереси, а также выработали и утвердили Никео-Цареградский Символ веры.

Если тринитарное богословие к V веку имело завершённый вид, то христологическое всё ещё продолжало формироваться, что приводило к возникновению новых еретических учений, связанных со Вторым Лицом Пресвятой Троицы — Ипостасью Богочеловека Иисуса Христа. Третий Вселенский Собор (Эфес, 431 год) защитил Церковь от ереси константинопольского архиепископа Нестория, учившего, что Пресвятая Дева Мария родила не Бога Сына, а обычного человека Иисуса, с которым Бог соединился уже после рождения Спасителя (т. е. фактически утверждавшего, что в Иисусе Христе — две ипостаси). Однако догматического определения о Лице Искупителя Собор не дал.

Четвёртый Вселенский Собор (Халкидон, 451 год) осудил монофизитскую ересь архимандрита Евтихия, утверждавшего о слиянии Божественной и человеческой природы в одном Лице Бога Слова после Его воплощения. На Соборе была сделана попытка выработать учение о двух естествах Спасителя, избегающее крайностей монофизитства и одновременно не возвращающееся к ранее осуждённым крайностям несторианства, что удалось лишь отчасти. Так, было выработано соборное христологическое определение — орос (др.-греч. [óros] — мера, норма), утверждающий догмат о двух естествах в едином Лице Иисуса Христа: «Поучаем исповедовать <…> Господа нашего Иисуса Христа, <…> единосущного Отцу по Божеству и Того же единосущного нам по человечеству, <…> в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, так

что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но <…> сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно Лицо»[1]. Тем не менее в этом соборном определении отсутствовало важное разъяснение о том, как следует правильно понимать единую Ипостась Спасителя, в Которой сходятся две природы: является ли Она Божественной Ипостасью Сына или же Ипостасью, возникшей в результате соединения двух лиц — Божественного и человеческого.

Разрешить эту проблему стало возможно только в VI веке, когда в области христологии было введено новое понятие — термин воипостасная сущность. С тех пор человеческую природу Спасителя стало возможно назвать воипостасно соединенной с Его Божественной сущностью, вследствие чего современные богословы говорят, что тварная человеческая природа в Богочеловеке Иисусе Христе была воипостазирована (т. е. воспринята и усвоена) нетварным Вторым Лицом (Ипостасью) Троицы, Единородным Сыном и Словом Божьим.

Пятый Вселенский Собор (Константинополь, 553 год) повторно осудил Нестория и Евтихия, а также Оригена, их сочинения и все связанные с ними ереси. Его главным достижением стало признание во Христе двух различных и совершенных природ, Божественной и человеческой. Собором также было утверждено исповедание веры в единое Лицо Спасителя, так как два естества соединились в единую Ипостась воплотившегося Бога Слова.

Шестой Вселенский Собор (Константинополь, 680–681 годы) осудил монофелитство (еретическое учение об одной воле) и утвердил догмат о двух волях и действиях соединённых в Иисусе Христе «нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно, — причём Его человеческая воля, — уступает, не противоречит или противоборствует, а подчиняется Его Божественной и всемогущей воле»[2].

[1] Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. СПб.: Воскресеніе, 2008. С. 48.

Седьмой Вселенский Собор (Никея, 787 год) утвердил догмат об иконопочитании и осудил иконоборческую ересь, представлявшую собой сумму множества уже появлявшихся ранее заблуждений. Поэтому окончательная победа над ними стала не только победой иконопочитания, но и поистине торжеством Православия — окончательно подтвердившим выработанные ранее догматы.

Таким образом, в одно и то же время являющийся истинным человеком — Иисусом из Назарета, свободным от первородного греха и не имеющим грехов личных, и также истинным Богом — предвечно рождённым Словом, однажды и навсегда принявшим человеческую плоть и вочеловечившимся, истинный Богочеловек — Иисус Христос, искупивший Своими крестными страданиями и смертью грехи человечества, воскресший из мёртвых и вознёсшийся в Своей преображённой плоти, ни при каких обстоятельствах Он не может быть подвержен реинкарнации. Тем более, Он не может являться чьей-то инкарнацией или аватарой (санскр. [avatāra] — нисхождение).

Думать, а тем более, говорить так вслед за некоторыми неоиндуистами и йогами с христианской точки зрения является не только ложным суждением, но и богохульством.

В заключении заметим также, что представление о сансаре, будучи весьма заманчивым для человека с европейским образом мышления, для индусов всё же не является столь привлекательным. Французский индолог, специалист в области сравнительной философии, профессор Университета Сорбонна Мишель Юлен пишет: «В традиционной Индии вера в перерождение души считается в некотором роде самоочевидной <...>, её не выводят из каких-то посылок, прибегая к серии умозаключений. Её представляют полной противоположностью точке зрения или идее, которая может иметь своего индивидуального автора. Люди воспитываются в этой вере с самого раннего возраста, и в те-

[2] Деяния Вселенских Соборов. Т. 4. СПб.: Воскресеніе, 2008. С. 221–222.

чение всей жизни им никогда не приходит в голову в ней сомневаться. Фактически речь идёт даже не столько о предмете веры, сколько об очевидных для них фактах. <…> Судя по всему, их представления об этом носят живой и яркий характер, несмотря на неясность самой идеи. Многие утверждают, например, что чувствуют на своих плечах накопившийся „груз“ своих предшествующих существований, но никто не занимается поисками каких-либо примет, знаков или доказательств реальности таковых»[1].

При этом идея перерождения души представляется не только неясной, но также весьма противоречивой (например, в Упанишадах можно найти обоснование как утвердительному, так и отрицательному ответу на ключевой в данном контексте вопрос о том можно ли вообще говорить о её творении и разрушении[2]) и более чем сомнительной, поскольку, с одной стороны, индуистские представления о строении человека (к подробному рассмотрению которых мы обратимся позже) в принципе не предполагают наличие в нём персональной души, которая является источником его личности. В соответствии с ними осознание человеком самого себя индивидуальностью и отдельным «я» признаётся иллюзорным[3], ложным и в конечном итоге подлежащим устранению. А, с другой стороны, потому, что то абсолютное и трансцендентное духовное начало в человеке, которое признаётся единственным истинно существующим (пуруша, Атман или Брахман), априори не подлежит какому-либо простран-

[1] *Юлен М.* Идея переселения душ в XXI в., или Будущее одной иллюзии // Сравнительная философия: Моральная философия в контексте многообразия культур. М.: «Восточная литература» РАН, 2004. С. 200.

[2] См.: *Шохин В. К.* Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты. М.: ИФ РАН, 2004. С. 129.

[3] См.: Махабхарата (Философские тексты). Вып. IV. Беседа Маркандеи. Ашхабад: Изд-во АН Туркм. ССР, 1958. С. 590.

ственно-временному изменению и, следовательно, по словам профессора Юлена, «строго говоря, не может перерождаться, т. е. перемещаться в пространстве и эволюционировать во времени»[1].

Комментируя слова своего коллеги, проф. М. Юлена — «одного из самых крупных современных французских историков индийской философии»[2], Владимир Кириллович Шохин говорит, что идея реинкарнации или перерождения душ (сансары) в традиционных индийских религиях соответствует «лишь экзотерической [(общепринятой, общедоступной и предназначенной для непосвящённых)] истине, но никак не конечной»[3] и делает вывод, характеризующий статус данного учения в индийской философии. В частности, о том, что он, помимо прочего, связан с «принципиальной невозможностью дать рациональные ответы на вопросы о том, „кто“ (или <…> „что“) и „как“ может быть самим субъектом перевоплощений»[4].

Тем не менее экзотерический, т. е. общедоступный и не представляющий собой какой-либо тайны, характер повсеместно распространённого в Индии учения о реинкарнации под сомнение никем не ставится. В соответствии с этим учением загадочный (назовём его так с учетом сказанного) процесс переселения душ осуществляется наряду с уже упомянутым этическим механизмом кармы. Праведное действие (соответствующее правильному порядку или дхарме) приносит его исполнителю вознаграждение в этой или в следующей жизни, а неправедное —

[1] *Юлен М.* Идея переселения душ в XXI в., или Будущее одной иллюзии // Сравнительная философия: Моральная философия в контексте многообразия культур. М.: «Восточная литература» РАН, 2004. С. 203.

[2] *Шохин В. К.* Философская теология: вариации, моменты, экспромты. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. С. 320.

[3] Там же. С. 330.

[4] Там же. С. 331.

разнообразные страдания. При этом возможность перерождения в следующей жизни на более или менее высокой (или низкой) иерархической ступени человеческого существования это всё же далеко не единственная перспектива.

Индийское сознание прежде всего не упускает из вида возможность души опуститься до воплощения в тело гораздо более низкого уровня — в животное, растение или даже в минерал. Это страшно не столько само по себе, сколько в связи с тем, что при таком способе существования невозможно или крайне затруднено распознание должного и недолжного, а, следовательно, порождение хорошей или плохой кармы. Душа в таком воплощении становится фактически не способной изменить что-либо в своей судьбе и её «день сурка» может продолжаться бесконечно.

«Движущей силой моральной жизни огромного большинства индийцев является надежда на лучшее перерождение в будущем, надежда, которая, разумеется, уравновешивается страхом падения — возможным результатом тех проступков, которых они не смогли или не захотели избежать в этой жизни. Несмотря на это, глубинный смысл индийских идей кармы и сансары следует искать в другом направлении, в том, которое открывает присутствие <…> в индусской среде [людей,] называемых „отшельниками“ (санньяси) <…>. Огромный престиж этих персонажей связан прежде всего с их глубоко отрицательным отношением к сансаре. Цель их аскетических практик в том и состоит, чтобы никогда больше не перерождаться, чтобы раз и навсегда вырваться из этой извечной взаимосвязи событий, ощущаемой ими как рабство, закабаление, — одним словом, достичь окончательного освобождения <…>. Стремление рассматривать любую форму привязанности к жизни <…> как выражение слепых желаний и неведения относительно истинного метафизического предназначения человека, а социальную жизнь оценивать в глобально „пессимистическом“ ключе наложило свой прочный отпечаток на всю индийскую цивилизацию. <…> Образ перерождения культивировался [в ней] как

образ бесплодного блуждания от существования к существованию в поисках недоступного земного счастья»[1]. Глобальная задача окончательного освобождения из этого круга бессмысленных рождений и смертей является общей для индуизма и йоги. Своё разрешение она находит в понятии мокша.

3.4. ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О СПАСЕНИИ И ПОНЯТИЕ МОКША

Один из самых известных в России и здравомыслящих знатоков практической йоги — Виктор Сергеевич Бойко в книге, впервые вышедшей в 2001 году, «Йога: искусство коммуникации», пишет: «Отмечая достойную сожаления предвзятость РПЦ по отношению к традиционной йоге и надеясь на победу здравого смысла, напомню слова апостола „Всё испытывай, лучшего придерживайся“»[2].

Приведем эти слова из послания апостола Павла в редакции синодального перевода и дополним их для воссоздания исходного смысла: *Умоляем также вас, братия, вразумляйте бесчинных, утешайте малодушных, поддерживайте слабых, будьте долготерпеливы ко всем. Смотрите, чтобы кто кому не воздавал злом за зло; но всегда ищите добра и друг другу и всем. Всегда радуйтесь. Непрестанно молитесь. За все благодарите: ибо такова о вас воля Божия во Христе Иисусе. Духа не угашайте. Пророчества не уничижайте. Все испытывайте, хорошего держитесь. Удерживайтесь от всякого рода зла* (1 Фес 5:14–22).

Чтобы понять, является ли йога чем-то лучшим, чего следует придерживаться, или же злом, от которого следует уклоняться,

[1] *Юлен М.* Идея переселения душ в XXI в., или Будущее одной иллюзии // Сравнительная философия: Моральная философия в контексте многообразия культур. М.: «Восточная литература» РАН, 2004. С. 202–203.

[2] *Бойко В. С.* Йога: искусство коммуникации. Н. Новгород: Деком, 2008. С. 110.

попытаемся непредвзято разобраться в индийском понятии мокша (санскр. [mokṣa] — избавление, освобождение, спасение, отказ, бросание) и сравнить его с православной сотериологией (от др.-греч. [sōtēríā] — спасение) — христианским учением о спасении.

Мокша или мукти (санскр. [mukti] — избавление, освобождение, спасение, расплата) — учение об освобождении, логически вытекающее из учения о сансаре. Все индийские философские системы, признаваемые ортодоксальными с точки зрения их отношения к Ведам, ставили освобождение своим идеалом и конечной целью, но каждая из них понимала его по-своему[1]. В этой связи нам наиболее интересно отношение к этому понятию теории санкхьи и адвайта-веданты, как наиболее близких к практической йоге. Эти школы учат об Абсолюте, запредельном проявленному (материальному) миру, но понимают эту запредельность по-разному. В понимании отношения Вселенной и Абсолюта также выявляются различия. Адвайтисты или приверженцы веданты Шанкары и последователи классической санкхьи Ишваракришны отрицают какую-либо связь между Абсолютом и космосом, но адвайтисты потому, что мир иллюзорен, а значит, и всякое отношение к нему иллюзорно, а санкхьяики потому, что Абсолют не может быть причастен к неабсолюту уже в силу своего определения[2].

Такие отличия в понимании этой связи позволяют вкладывать несколько различный смысл и в само понятие освобождения от сансары. Тем не менее, если абстрагироваться от причинно-следственных связей и мировоззренческих нюансов в этих моделях, можно констатировать, что в представлении индуизма при достижении мокши полностью разрушаются не только чело-

[1] См.: *Смирнов Б. Л.* Санкхья и йога // Махабхарата (Философские тексты). Вып. VII. Ч. 2. Книга о Бхишме. Книга о побоище палицами. Ашхабад: «Ылым», 1981. С. 90.

[2] См.: Там же. С. 90.

веческое сознание, но и его индивидуальность. Происходит разрыв связей частной души человека с материей и её слияние с мировой душой — Абсолютом.

В частности, об этом пишет профессор Мирча Элиаде: «Индивидуальность не представляет собой неделимого целого, она — всего лишь синтез разнообразных составляющих эмпирического опыта и после получения откровения уничтожается, или — что тоже — прекращает свою активность»[1]. По существу, йога и является практической подготовкой к уничтожению индивидуальности души и её растворению в Абсолюте. Так, в классической йоге освобождение (мокша) достигается через равночестное ему состояние самадхи[2,3] (санскр. [samādhi] — целостность, соединение, собранность, сосредоточение, благоговение, осуществление).

Это восьмая и последняя ступень классической йоги в соответствии с учением Патанджали. С точки зрения адвайта-веданты и традиции натхов[4] (классической йоге и санкхье это не свойственно), при самадхи лишь тонкая нить пока ещё сохраняющегося сознания удерживает человека, достигшего состояния дживанмукти (санскр. [jīvanmukti] *от* [jīva] — живой, живущий; *и* [mukti] — освобождение, избавление) или заживо освобождённого, в царстве пракрити (санскр. [prakṛti] — материя, природа).

В классической (в строгом смысле этого слова) йоге Патанджали самадхи — это точка разрыва, окончательного и полного

[1] *Элиаде М.* Йога. Бессмертие и свобода; Патанджали и йога. М.: «Ладомир», 2013. С. 71.

[2] См.: *Бойко В. С.* Йога: искусство коммуникации. Н. Новгород: Деком, 2008. С. 18.

[3] См.: *Аникеева Е. Н.* Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 234–235.

[4] См.: Сиддха-сиддханта паддхати и другие тексты натха-йогинов. М.: Международный натха-йога центр, 2015. С. 13, 15.

освобождения подвижника, после которого его пуруша (санскр. [puruṣa] — душа, человек, мужчина, *грамм.* лицо) или его собственное «я» более не существует во времени и пространстве.

Академик Смирнов делает важное уточнение по этому поводу: «Мне не известны описания самадхи [в философских йогических текстах, но] <…> считается, что махасамадхи [(санскр. [mahāsamādhi] — большое или великое самадхи)] необратимо»[1].

Далее в своей книге В. С. Бойко осуществляет сопоставление йогической «технологии» достижения самадхи с христианской аскетической практикой исихазма и пишет: «Если в исихазме источником Благодати является Бог, то к самадхи в йоге приводит процесс природный. <…> В проведённом <…> сопоставлении использована работа С. Хоружего, <…> где он говорит, что „Исихастская аскеза — явление с выраженной технологией“, <…> что в полной мере относится и к йоге»[2].

В. С. Бойко допустил существенную ошибку при цитировании и, к сожалению, совершенно исказил мысль доктора физико-математических наук, философа, специалиста в области антропологии и богословия, профессора Сергея Сергеевича Хоружего, который на самом деле писал: «Исихастская аскеза в цельности её пути — динамическое явление с сильнейше выраженной телеологией»[3].

Телеология (от др.-греч. [téleios] — совершенный, заключительный, последний) — учение о смысле или целесообразности бытия, отвечающее на вопросы «зачем, ради чего и / или с ка-

[1] *Смирнов Б. Л.* Санкхья и йога // Махабхарата (Философские тексты). Вып. VII. Ч. 2. Книга о Бхишме. Книга о побоище палицами. Ашхабад: «Ылым», 1981. С. 214.

[2] *Бойко В. С.* Йога: искусство коммуникации. Н. Новгород: Деком, 2008. С. 403.

[3] *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. С. 11.

кой целью?». Безусловно, что телеология также «в полной мере относится и к йоге».

По убеждению древних индийских философов, мир, в котором мы живём, ложный, и от него нужно спасаться. Такое спасение или освобождение (самадхи, мокша, мукти) они объявляли главной целью и венцом бытия во всех шести системах индуизма, включая йогу[1]. Собственно, в этом и состоит йогическая телеология, весь смысл и глобальная цель жизни по йоге.

Более того, Мирча Элиаде пишет, что с точки зрения индийской философии « [сама материя (пракрити)] движима «телеологическим инстинктом», всецело направленным к <…> «освобождению» [духа (пуруши)]»[2].

Такие телеологические представления о смысле бытия тесно связаны с эсхатологическими (от др.-греч. [éskhaton] — последний, окончательный) взглядами индийской мысли на судьбу Вселенной. В соответствии с ними, существуют длящиеся миллиарды лет сутки Брамы, а также бесконечно повторяющиеся периоды его жизней и смертей, продолжающиеся сотни триллионов лет.

День Брамы заканчивается пралаей (санскр. [pralaya] — растворение, погружение, исчезновение, разрушение, смерть) материи мира, также, как и жизнь Брамы — махапралаей (великим разрушением) мироздания.

После этого начинается период ночи Брамы, когда Вселенная приходит в своё единое исходное состояние «золотого яйца», характеризующееся слиянием всех душ, как осознанно добившихся освобождения с помощью практики йоги, так и под воздействием естественной направленности, стремящейся к единению, материи. Либо начинается период смерти Брамы,

[1] См.: *Бойко В. С.* Йога: искусство коммуникации. Н. Новгород: Деком, 2008. С. 94.

[2] *Элиаде М.* Йога. Бессмертие и свобода; Патанджали и йога. М.: «Ладомир», 2013. С. 67.

характеризующийся состоянием непроявленности пракрити, то есть — небытия Вселенной. Так или иначе, но всё пессимистично заканчивается безальтернативным прекращением деятельности всего множества персональных душ, утратой их индивидуальности и слиянием с «высшим Я» — абсолютным Брахманом и / или Атманом.

Христианская эсхатология не знает подобной цикличности и исходит из Божественного Откровения (др.-греч. [apokálupsis] — раскрытие, снятие покрова) о втором пришествии Спасителя и конце мира сего, о новом небе, о новой земле и вышнем Иерусалиме[1]. Христианское представление о конце света связано не только и не столько с представлениями о прекращении существования человечества, земли и Вселенной, сколько об их последующей судьбе, общем воскресении и о страшном суде[2], о преображении и жизни вечной.

И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет. <…> И услышал я громкий голос с неба, говорящий: се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их. И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло (Откр 21:1,3–4).

В связи с этим христианская телеология усматривает высшую цель жизни в стремлении к Богу и в обретении человеком Царствия Небесного. Другими словами, эта конечная цель есть соединение с Богом или теозис (др.-греч. [théōsis] — обóжение). Говоря о воплощении Бога Слова, восточные отцы, начиная со священномученика Иринея Лионского (середина II века) практически единогласны: «Бог стал человеком для того, чтобы человек мог стать богом»[3].

[1] См.: *Андрей Кесарийский, свт.* Толкование на Апокалипсис. Киев: Киево-Печерская Лавра, 2012. С. 169.

[2] См.: Там же. С. 166.

Однако без помощи Божией (одними только человеческими усилиями), также, как и без свободного произволения человека (без его собственного желания и непосредственного деятельного участия), достичь соединения с Богом невозможно. Независимо от того, будет ли достигнуто обóжение человеком при жизни (путь святых) или осуществится во всей полноте только после воскресения мёртвых, в жизни будущего века, осуществляется оно исключительно в синергии, то есть в соработничестве человека с Богом[4].

Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный (Мф 5:48). Такая телеологическая цель находит своё выражение в православном учении о спасении, или сотериологии. В общепринятом христианском представлении спасение — это избавление человека от греха, проклятия и смерти[5]. Первый человек Адам был создан Богом по Его образу и подобию совершенным и бессмертным. Это совершенство не было окончательным, но Адам имел для духовного возрастания все необходимые задатки. Его силы и способности должны были развиваться постепенно. Его разум хотя и был способен к быстрому и лёгкому постижению сокровенных вещей, однако не обладал всеведением. Он нуждался в Божественном руководстве для получения более полных знаний о сотворённых Богом вещах и о Самом Боге.

Для поддержания своих жизненных сил человек мог вкушать плоды от всякого дерева и особо от древа жизни. Для нравственного развития Бог дал ему заповедь о невкушении плодов только от одного из райских деревьев — древа познания добра и зла. Этот запрет был испытанием свободной воли человека. Преступление прародителей состояло в том, что,

[3] См.: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды. 1972. Сборник 8. С. 10.

[4] См.: Там же. С. 102.

[5] См.: *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о Спасении. СПб.: ОПИТ, 2010. С. 180.

соблазнённые змием, они нарушили прямую заповедь Божию, исполнение которой выражало бы послушание Богу, доверие Его словам, смирение и воздержание — сумму простых и естественных добродетелей.

Бог не запрещал знания как такового, но желал, чтобы человек обретал его естественным путём, постепенно и в меру своего духовного возрастания. Грехом первых людей было не желание знания само по себе[1], но желание иметь его вопреки воле Божией, а также связанное с ним проявление богоборчества и фактически первое обращение человека к магии с целью быть *как боги, знающие добро и зло* (Быт 3:5).

«С грехом вошла в род человеческий смерть. Душа человека создана бессмертной, и тело могло бы остаться бессмертным, если бы он не отпал от Бога. <…> Бытописатель сообщает, что эта возможность не умирать поддерживалась в раю вкушением плодов от древа жизни, которого лишились праотцы по изгнании из рая»[2].

Как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков (Рим 5:12). С тех пор всё человечество стало заражено первородным грехом, а человеческие тела стали подвержены болезням, тлению и смерти.

«Бог подверг человека физической смерти, чтобы не предать его окончательной духовной смерти, то есть, чтобы греховное начало в нём не развивалось до крайних, сатанинских пределов. Однако естественная узда страданий и смерти не искореняет самого источника зла. Она только удерживает его развитие»[3].

Утешением изгнанным из рая людям стало обетование Божие, выраженное в обращённых к искусившему их змею словах:

[1] См.: *Помазанский М. И., протопресв.* Догматическое богословие. Клин: Христианская жизнь, 2015. С. 138–139.

[2] Там же. С. 141.

[3] Там же. С. 143.

Вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между Семенем ее; Он будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить Его в пяту (Быт 3:15). Тем самым, уже тогда род людской получил надежду на обретение Спасителя, которому предстояло родиться по Своему человечеству от жены, а вся последующая ветхозаветная история стала подготовкой к Его пришествию.

«Вкушение плода было только началом нравственного отклонения, было только первым толчком. Но он оказался настолько явственным и губительным, что стало невозможным вернуться к прежней святости и праведности, и даже обнаружилась склонность идти дальше по пути отступления от Бога»[1]. Вскоре после этих событий первенец Адама и Евы, первый рождённый на земле человек — Каин — совершил страшный грех и из зависти убил своего родного брата — Авеля. Довольно быстро человечество дошло до своего крайне греховного состояния, когда Бог вынужден был уничтожить его при помощи всемирного потопа, сохранив одного лишь праведного Ноя с его семейством.

Тогда Господь Бог сказал Ною и его сыновьям: *Вот, Я поставляю завет Мой с вами и с потомством вашим после вас,* <…> *что не будет более истреблена всякая плоть водами потопа, и не будет уже потопа на опустошение земли.* <…> *Я полагаю радугу Мою в облаке, чтоб она была знамением* [вечного] *завета между Мною и между землею* (Быт 9:9–13).

После этого искоренение зла в мире не носило больше такого глобального характера и проявлялось лишь локально, как, например, при истреблении библейских городов Содома и Гоморры вместе со всеми их жителями (см. Быт 19:24–25).

Данные позже Богом ветхозаветные заповеди являлись для человека важным ориентиром, помогающим ему удерживаться от зла в страхе получить заслуженное наказание за свои грехи.

[1] Там же. С. 139.

Тем не менее, один только страх Божий не освобождает человека от греховного рабства.

Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную (Ин 3:16). Если Ветхий Завет основан на страхе Божьем, то Новый — на любви Бога к человеку и человека к Богу.

Воплотившийся от Святого Духа и Девы Марии, то есть сделавшийся человеком, Бог Слово — Иисус Христос принял на себя вину всех людей и взял на Себя грехи всего мира. Он есть Агнец, закланный за мир[1], чтобы «возвратить нам ту вечную жизнь, которую мы потеряли»[2].

Спасение каждого отдельного человека и всего человечества в целом больше чем для кого-либо в мире желанно для Самого Бога. Своим земным подвигом, Своими страданиями и крестной смертью Господь и Бог наш Иисус Христос совершил искупление человечества от уз греха, Своим воскресением Спаситель победил также и саму смерть, а в Своём вознесении приобщил человеческую природу Божественной сущности Отца[3].

С этого момента верующие во Христа обрели возможность из рабов греха стать рабами Божиими и далее, исполняя заповеди Нового Завета, получить от Бога усыновление и стать Божиими сынами.

Резюмируя вышеизложенное, необходимо акцентировать внимание на двух аспектах сотериологического учения: Во-первых, на общем искуплении или исцелении (в данном контексте эти слова, по сути, являются синонимами) всего человечества от первородного греха как исходном состоянии и потенциальной возможности спасения для верующих в Иисуса Христа. И,

[1] См.: Там же. С. 178.

[2] *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о Спасении. СПб.: ОПИТ, 2010. С. 115.

[3] См.: *Михаил (Мудьюгин), архиеп.* Православное учение о личном спасении. СПб.: «Сатисъ», 2010. С. 16.

во-вторых, на личном спасении или обóжении каждого отдельного человека как цели христианской жизни.

Указанные аспекты являются как бы двумя точками на пути спасения, его реальной вероятностью и непосредственным осуществлением, или, говоря образно, пунктом отправления и пунктом назначения. Транспортом же на этом пути, пролегающем через житейское море, является Корабль спасения, Церковь Христова — богочеловеческий организм, Главой которого является Сам Иисус, постоянно пребывающий в ней *во все дни до скончания века* (Мф 28:20).

Таким образом, «участь человека после его смерти зависит от его поведения в земной жизни. „Правая“ вера в сочетании с добродетельной жизнью увенчивается спасением, т. е. вечной жизнью в Царстве Небесном, а порочная жизнь, включая сюда утрату или отсутствие веры, влечет за собой вечные мучения в аду»[1].

* * *

Как это видно из изложенного в данной главе, основные постулаты различных направлений религиозной философии индуизма, являющиеся фундаментом йогического мировоззрения, находятся в полном противоречии с вероучительными истинами христианства.

Так, прежде всего христианскому единобожию, выражающемуся в поклонении единосущной и нераздельной Пресвятой Троице — Отцу, Сыну и Святому Духу, — противопоставляется богатое разнообразие индуистских религиозно-философских взглядов (политеизм, пантеизм, монизм, атеизм и т. д.). Причём восприятие этих мировоззренческих представлений, в чём бы они ни проявлялись, неизбежно приводит к нарушению двух первых заповедей Божиих из ветхозаветного Декалога запре-

[1] Там же. С. 45.

щающих поклонение другим богам и идолам или кумирам — обожествляемым силам природы, материальным предметам либо абстрактным объектам и воображаемым идеям (см. Исх 20:2–4; Втор 5:6–8).

В христианстве Бог представляет Собой Три единосущные и нераздельные Ипостаси или Личности. В наиболее близком к йоге представлении индуизма мы встречаем лишь «три маски» для исполнения космогонических ролей создателя, хранителя и разрушителя мира (тримурти) за которыми скрывается абсолютное, но совершенно безличностное первоначало бытия среднего рода — Брахман, отождествляемое с духовным началом в человеке — Атманом.

Кроме того, непосредственно в тексте Йога-сутр мы обнаруживаем весьма неопределённое понятие Ишвары в котором можно разглядеть некоторые личностные качества и атрибуты Бога в монотеистическом представлении, но монотеизм здесь является относительным[1] и ограниченным — он не может быть абсолютным в христианском представлении т. к. в нём не поддерживается доктрина creatio ex nihilo (лат. — творение из ничего), допускается существование множества иных богов и в конечном итоге признаются пантеистические и / или монистические концепции. По авторитетному мнению проф. Е. Н. Аникеевой[2], такой индийский (точнее индуистский) монотеизм носит исключительно атрибутивно-функциональный характер и никогда не выходит за его пределы. Индийский теизм можно также назвать и инструментальным теизмом, поскольку здесь мы сталкиваемся с представлением о Боге как об инструменте достижения определённых телеологических целей. Ишвара наделён отдельными личностными атрибутами,

[1] См.: *Аникеева Е. Н.* Ишвара-вада в контексте теизма // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2015. №4. С. 60.

[2] См.: *Аникеева Е. Н.* Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 183, 224–225.

однако не является абсолютной личностью — он подчинён безличному Брахману, с которым зачастую отождествляется[1], и выполняет лишь ряд диспетчерских функций[2].

Помимо этого, доктрина перевоплощения душ, представленная в таких понятиях как карма и сансара, входит в прямое противоречие и настолько несовместима с христологическими и некоторыми другими христианскими догматами, что, по словам проф. В. К. Шохина, «там, где есть христианство, нет этой доктрины, а где есть эта доктрина, там нет христианства»[3].

Индуистские концепции освобождения, находящие своё выражение в понятии мокша, также совершенно противоположны по своей сути христианскому учению о спасении. Более того, в христианстве и в йоге кардинально отличается само отношение к жизни. Если в христианстве земная жизнь — это подготовка к жизни вечной в Царствии Небесном, то в йоге — путь к уничтожению индивидуальности души и выходу из круговорота перерождений.

Смысл и цель человеческого бытия в христианстве — это освобождение от греховного ига, обóжение и спасение, а в йоге — освобождение от вынужденной необходимости материального существования через полное слияние с Абсолютом — Брахманом посредством преодоления человеком иллюзорного представления об индивидуальности собственной личности. То есть сознательное уничтожение своей души, поскольку такое слияние ведёт к полной утрате каких-либо проявлений её самобытности.

[1] См.: Там же. С. 132.

[2] См.: Там же. С. 225.

[3] *Шохин В. К.* Учение о реинкарнации и карме: Заметки востоковеда // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/uchenie-o-reinkarnacii-i-karme-zametki-vostokoveda (дата обращения: 01.01.2024).

ГЛАВА 4. ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О БОЖЕСТВЕННОЙ ЭНЕРГИИ И ЙОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПРАНЕ

В этой главе сначала мы рассмотрим такие понятия как святость, Божественная слава и Божественный свет, которые представлены в Священном Писании Ветхого и Нового Завета. После чего перейдём к исследованию основывающегося на этих понятиях святоотеческого учения о Божественной энергии, которое особенно ярко представлено в мистических произведениях преподобного Симеона Нового Богослова и наиболее последовательно изложено в богословских трудах святителя Григория Паламы.

В завершающей части главы мы осуществим обзор йогических представлений о пране (энергии), проведем их сопоставление с аналогичными христианскими положениями и сделаем необходимые выводы.

4.1. ОСНОВАНИЯ ДЛЯ ПРАВОСЛАВНОГО УЧЕНИЯ О БОЖЕСТВЕННОЙ ЭНЕРГИИ ИЗ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТА

4.1.1. Ветхозаветные представления о святости и Божественной славе

Понятие святости встречается уже на первых страницах Священного Писания Ветхого Завета — в Пятикнижии. Постараемся предварительно рассмотреть сведения о происхождении и значении этого термина, а затем проанализируем данные о жизни

пророка Божия Моисея, именуемой в святоотеческой традиции образцом совершенной жизни, и о феномене сияния его лица.

Пятикнижие св. прор. Моисея, как и все, за редким исключением, Книги Ветхого Завета, было написано на древнееврейском языке или библейском (классическом) иврите (англ. Biblical Hebrew).

Слова святость, святой, священный происходят в нём от семитского корня кодеш [qódeš], имеющего основные значения — отделять, освящать, посвящать, очищать[1] и встречаются в Ветхом Завете более 800 раз[2].

Эти слова употребляются в качестве эпитета при обращении к Богу, для подчёркивания Его святости и абсолютной отличности от всех сотворённых существ. Прилагательное святой заменяет, отсутствующее в текстах Ветхого Завета, прилагательное божественный и даже используется иногда в качестве имени Бога[3].

Помимо этого, слова святой, священный и подобные им употребляются для изложения идей очищения, отделения от непосвящённых, избранности и приближения к Богу.

Святы будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш (Лев 19:2). Эта фраза с несущественными отличиями множество раз встречается в Книге Левит (см. Лев 11:44–45; 19:2; 20:7; 20:26; 21:6–8), в которой тема святости и освящения является господствующей.

Её первые главы посвящены описанию жертвоприношений, приобретающих духовный смысл совершенно отличный от язы-

[1] См.: *Графов А. Э.* Словарь библейского иврита. М.: Текст, 2019. С. 444.

[2] См.: QDŠ // Wikipedia. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Q-D-Š (дата обращения: 01.01.2024).

[3] См.: *Кашкин А. С.* Священное Писание Ветхого Завета. Общее введение в Священное Писание Ветхого Завета. Пятикнижие. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2012. С. 340.

ческих, суть которых состояла в кормлении, задабривании и умилостивлении божеств и духов.

Когда кто из вас хочет принести жертву Господу, то <…> пусть принесет ее <…> и приобретет он благоволение, во очищение грехов его (Лев 1:2–4). В свете ветхозаветных представлений о святости приношение жертвы становится средством осознания греха перед Богом, искупления и очищения от него.

После исхода из Египта и установления Синайского законодательства для народа Израиля становится актуальным вопрос создания института священства, которому в Книге Левит посвящены последующие главы. По повелению Господа, св. Моисей выделяет из среды народа особый класс священников, которые избраны предстоять пред Богом: *Они должны быть святы Богу своему и не должны бесчестить имени Бога своего, ибо они приносят жертвы Господу, хлеб Богу своему, и потому должны быть святы* (Лев 21:6).

Несмотря на то, что к служению Богу были призваны все древние евреи, чтобы Израиль стал *царством священников и народом святым* (Исх 19:6), для совершения богослужения Господь избрал и освятил Аарона и его сыновей. При этом священство и сан первосвященника передавались по наследству[1], а первосвященник, как особый знак избранности Богом, должен был носить на своём челе золотую табличку с надписью: «Святыня Господня» (см. Исх 28:36).

Главы Книги Левит с 11 по 16 содержат предписания, определяющие, что чисто и что нечисто, а также касаются вопросов очищения от телесной нечистоты и грехов.

Вопросам личной святости сынов дома Израилева, исполнению закона Божия, требованиям к священникам, культовым и нравственным предписаниям относительно различных сторон жизни богоизбранного народа посвящены главы Книги Левит с 17 по 27, называемые в библеистике кодексом святости[2].

[1] См.: Там же. С. 328.

Я Господь, Бог ваш, Который отделил вас от всех <…> *народов, чтобы вы были Мои* (Лев 20:24–26). Все основные темы этой части книги: святость крови (в целом, как средоточия души, и жертвенной крови в частности), святость израильского народа, святость священства, святость праздников (в т. ч. субботы, субботних и юбилейных лет) и др. — имеют характерную черту выделения, посвящения и приобщения к Божественной святости.

Я Господь, освящающий вас (Лев 22:32). Тема отделения и освящения характерна не только для Книги Левит, но и для всего Пятикнижия в целом. Впервые она встречается сразу по окончании изложения Шестоднева — описания процесса творения мира: *И благословил Бог седьмой день, и освятил его, ибо в оный почил от всех дел Своих, которые Бог творил и созидал* (Быт 2:3).

Таким образом, святость в Пятикнижии понимается как состояние особой принадлежности и посвящённости Богу — ей обладает тот, кто, в сочетании со стяжанием Божией благодати, стремится жить по Его заповедям и отдаляться от греха.

О приобщившихся святости людях в Пятикнижии говорится как о ходящих пред Богом — *ходил Енох пред Богом; и не стало его, потому что Бог взял его* (Быт 5:24) <…> *на небо* (Сир 44:15). Святость всех других живых существ, предметов, мест и времени, посвящённых Богу, также сообщается им через Его освящение.

Источником всякой святости является исключительно Бог, святость Которого является свойством Его сущности. Человек и все прочие объекты тварного мира приобщаются святости, только тогда, когда Бог по Своей благости освящает их, делая Своими. Так, свт. Кирилл Иерусалимский пишет: «Един Свят, кто по естеству Свят. И мы святы, но не по естеству, а по причастию, подвигу и молитве»[3].

Следует ещё раз обратить внимание, что в первую очередь понятие святости неразрывно связано с Богом и подразумевает

[2] См.: Там же. С. 356.

Его трансцендентность по отношению к сотворённому Им миру — отделённость от Своего творения.

Об этом, в частности, пишет А. С. Кашкин: «В Ветхом Завете святость — не только отделение от повседневного, мирского, но понятие святости неразрывно связано с откровением о святости Бога. <…> Святость Бога — это тайна Бога, Его „инаковость". В понятие святости входит всё, что присуще только Богу и не может быть отнесено даже мысленно к кому-либо другому»[4]. Бог неприступен для человека — *человек не может увидеть* [Бога] <…> *и остаться в живых* (Исх 33:20).

«Однако святость Божия вовсе не ограничивается отделённостью или трансцендентностью, — продолжает А. С. Кашкин, — в понятие „святость" входят и все свойства Божии. <…> Следовательно, безмерная благость Божия — один из атрибутов Его святости»[5]. Ветхозаветное мировоззрение распространяет это понятие на всё, что причастно Богу по Его благодати, поэтому святыми являются и Его имена, и установленный Им закон, и посвятившие себя служению Ему люди.

Удивительным фактом, описанным в Библии, сопровождалось установление Синайского законодательства. После исхода из Египта народ Израиля остановился в пустыне у подножия горы Синай, где при посредничестве св. прор. Моисея произошло установление завета Бога с избранным Им народом.

Однако, несмотря на чудеса, сопровождавшие недавнее освобождение из египетского плена, и на само установление завета, израильтяне совершают страшное преступление — требуют от Аарона сделать им идола в виде золотого тельца, начинают

[3] *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. М.: Благовест, 2010. С. 348.

[4] *Кашкин А. С.* Священное Писание Ветхого Завета. Общее введение в Священное Писание Ветхого Завета. Пятикнижие. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2012. С. 340.

[5] Там же. С. 341.

поклоняться и приносить ему жертвы. То есть, дважды дав Богу обещание исполнять Его заповеди (см. Исх 19:8; 24:3), спустя короткое время нарушают их…

Самым удивительным в этой истории является то, что Бог, принявший решение истребить за это народ Израиля (см. Исх 32:10), по просьбе св. Моисея отказывается от задуманного и даже восстанавливает Свой завет с этим «жестоковыйным и буйным» народом (см. Исх 32:9,22). Кто же такой св. пророк Моисей, избранный Богом для освобождения израильтян из египетского плена, а позже отвративший истребление Им своего народа?

Когда Спасителя спрашивали о том, какая самая главная заповедь в законе и что нужно делать чтобы спастись, Он отвечал: *Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душею твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею,* и *возлюби ближнего твоего, как самого себя* (см. Мф 22:34–40; Мк 12:28–33; Лк 10:25–28). Заповеди о любви вместе с заповедью о смирении: *Блаженны нищие духом* (Мф 5:3; Лк 6:20), — являются важнейшими в христианской нравственности.

Заповеди о любви присутствуют уже в Пятикнижие: *Люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душею твоею и всеми силами твоими* (Втор 6:5) и *люби ближнего твоего, как самого себя* (Лев 19:18). Были они известны и св. Моисею, в полной мере реализовавшему их в своей жизни.

В своём Слове, обращаясь к Кесарию и отвечая ему на вопрос о совершенной жизни, святитель Григорий Нисский пишет: «Образцом жизни для нас пусть будет <…> Моисей, которого жизнь <…> [применим] к извлечению правил добродетели, чтобы по ним познать совершенную жизнь, какая доступна людям»[1].

Не останавливаясь на подробном жизнеописании пророка Моисея, отметим лишь, что до бегства из Египта он вырос у до-

[1] *Григорий Нисский, свт.* Творения святых отцов в русском переводе. Т.

чери фараона, *был у нее вместо сына* (Исх 2:10) и обучен всяческой премудрости. По переселению же в Мадиамскую землю он женился на дочери священника Иофора, стал пасти овец у своего тестя и после этого, по словам святителя Григория, делает безмолвие преподавателем высоких уроков[2].

Библейское повествование не оставляет возможности сомневаться в святости жизни пророка Моисея, о котором Сам Бог говорил: *Я знаю тебя по имени, и ты приобрел благоволение в очах Моих* (Исх 33:12). Более того, Он открыл ему Своё имя — *Я есмь Сущий. ... Так скажи сынам Израилевым: Сущий... послал меня к вам* (Исх 3:14). Впрочем, следует заметить, что по существу Бог всё же не называл Своего собственного (в строгом смысле этого слова) имени Моисею. Слово Иегова, присутствующее в синодальном переводе Библии в квадратных скобках, было взято его авторами из Септуагинты (греческого «Перевода семидесяти толковников» Ветхого Завета III–I веков до н. э.). Оно является реконструкцией, утраченной со временем огласовки тетраграммы, состоящей из согласных букв YHWH палеоеврейского письма. Вероятно, наиболее похожим на изначальное звучание этой тетраграммы можно признать, укоренившееся в современной библеистике, Яхве[3] [Jahweh], но и традиционно принятое Иегова [Yəhōwāh] фактически можно считать не существенно менее близким к (утраченному) оригинальному. По авторитетному мнению ректора Санкт-Петербургской духовной академии (в 1909–1910 годах), архиепископа Феофана (Быстрова), эта тетраграмма могла иметь такие значения, как «Я буду, чем Мне следует быть»[4] (т. е. Я явлю Себя и Своё отношение к человечеству в определённое время) или «Я буду, чем Я буду»[5] (т. е. Я буду чем-то для человечества, но без уточнения то-

37. М.: МДА, 1861. С. 230.

[2] См.: Там же. С. 374.

[3] См.: *Феофан (Быстров), архиеп.* Тетраграмма, или Божественное ветхозаветное имя. Киев: «Пролог», 2004. С. 67.

го, чем именно). А также, представляющееся архиеп. Феофану наиболее точным, — «Я есмь, Который есмь»[6] (т. е. Я, как абсолютная Личность, имею независимое ни от чего бытие и самоопределяюсь в нём исключительно Сам Собой, также независимо ни от чего). Тем не менее данное замечание ни в коей мере не умаляет святости ни (ставшего личным) имени Божия Иегова, ни Его пророка Моисея.

Прожив некоторое время в доме Иофора, св. Моисей впервые удостоился явления ему Бога и призвания для освобождения народа Израиля из рабства. Вот как описывает это событие святитель Григорий: «В самый полдень облистал его взоры другой свет паче света солнечного. Изумлённый необычайностью зрелища, Моисей обращает взор к горе, и видит куст, в котором горел пламень огненный, а ветви куста, как под росою, зеленели во пламени; и Моисей сам себе изрекает сии слова: *„Пойду и посмотрю на сие великое явление, отчего куст не сгорает“* (Исх 3:3). Сказав же сие, не одними уже очами восприемлет чудный свет; но, что всего необычайнее, и слух его озаряется лучами сего света. Уделившаяся обоим чувствам благодать света, взоры озаряет блистаниями лучей, а слух просвещает чистыми догматами»[7].

Заметим, что из этих слов, несколько расширяющих буквальное восприятие библейского повествования, видно, что уже в самом начале периода Вселенских Соборов, у великих каппадокийцев, при описании богоявления встречаются элементы сходные с богословием Света — учением, наиболее полно изложенным почти тысячу лет спустя в творчестве святителя Григория Паламы.

[4] Там же. С. 92.

[5] Там же. С. 97.

[6] Там же. С. 104.

[7] *Григорий Нисский, свт.* Творения святых отцов в русском переводе. Т. 37. М.: МДА, 1861. С. 232–233.

Вернёмся, однако, к повествованию Священного Писания и перейдём сразу к моменту восстановления завета Божия, нарушенного Израилем. После того как св. Моисей услышал о том, что его просьба не лишать еврейский народ богоизбранности будет исполнена, он просит Бога: *Покажи мне славу Твою* (Исх 33:18). В ответ на это Господь говорит: *Я проведу пред тобою всю славу Мою и провозглашу имя Иеговы пред тобою* (Исх 33:19), — но сразу же предупреждает: *Лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых* (Исх 33:20). Бог повелевает пророку Моисею пребывать в расселине скалы, налагает на устье расселины Свою руку, проходит мимо и св. Моисей видит Его сзади (см. Исх 33:21–23)[1].

Святитель Григорий Нисский в этой связи пишет: «Если взирать на сие, ограничиваясь буквою, то смысл для ищущих оного, не только останется неясным, но даже и нечистым от превратного о Боге понятия»[2]. Он поясняет, что Бог свободен от телесного естества[3] и Его невозможно видеть сзади в буквальном смысле.

По словам святителя Григория, св. прор. Моисей научается тому, как именно можно увидеть Бога, что для этого необходимо идти вслед за Богом, куда бы Он ни повёл: «Не становись лицем к лицу пред ведущим: потому что шествие твоё непременно будет в противоположную сторону: доброе не в лице смотрит доброму, но следует за ним»[4], — заключает он.

Я проведу пред тобою всю славу Мою (Исх 33:19). Божественная слава, Божественный свет, Божественная благодать — всё это представляет собой проявление святости Бога в сотворённом Им мире.

[1] См.: Там же. С. 341.

[2] Там же. С. 341.

[3] См.: Там же. С. 341–342.

[4] Там же. С. 353–354.

Когда сходил Моисей с горы Синая, и две скрижали откровения были в руке у Моисея при сошествии его с горы, то Моисей не знал, что лице его стало сиять лучами оттого, что Бог говорил с ним. И увидел Моисея Аарон и все сыны Израилевы, и вот, лице его сияет, и боялись подойти к нему (Исх 34:29–30).

Представлениями о Божественном свете и сиянии наполнены и Ветхий и Новый Заветы: *Праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их* (Мф 13:43); *Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы* (1 Ин 1:5).

После того как св. Моисей удостоился видения славы Божией, *пробыл* <…> *у Господа сорок дней и сорок ночей* (Исх 34:28), записал на скрижалях, взамен разбитых, повторно данные Богом заповеди и спустился с горы Синай, к нему подошли *все сыны Израилевы, и он заповедал им все, что говорил ему Господь* <…>. *И когда Моисей перестал разговаривать с ними, то положил на лице свое покрывало* (Исх 34:32–33).

Напоминая слова апостола Павла о том, что *буква убивает, а дух животворит* (2 Кор 3:6), митрополит Рязанский и Муромский Стефан (Яворский), в этой связи писал: «Вплоть до нынешних дней не снято это покрывало при чтении Ветхого Завета, то есть поныне Иудеи не понимают Моисея, которого всегда почитали, ибо не достигают внутреннего разума читаемого, удовлетворяясь только внешней буквой. Иначе говоря, они не познают Христа, который скрыт, как под покрывалом, в законе Моисея под жертвами и другими чиноправлениями, выступающими как прообразы Христа. Глядя на покрывало, они не ощущают скрытого под ним»[1].

Таким образом, покрывало, закрывавшее лицо св. Моисея, символизирует внутреннее настроение избранного Богом народа («жестоковыйного и буйного»), делающее невозможным постижение личной праведности пророка и его близости к Богу.

[1] *Стефан (Яворский), митр.* Камень веры Православно-Кафолической Восточной Церкви. СПб.: ОПИТ, 2010. С. 507–508.

Хотя пророк Моисей и принёс еврейскому народу заповеди закона Божия, но не мог передать самое главное — их внутренний смысл. Вспоминая этот прообраз, апостол Павел применяет его и к своим современникам, не принявшим Спасителя, и пишет: *Умы их ослеплены: ибо то же самое покрывало доныне остается неснятым* (2 Кор 3:14).

Здесь необходимо обратить внимание на ещё один очень важный момент, с которым связано явление св. Моисею славы Божией. Если покрывало на лице прор. Моисея символизирует «ослепление ума» еврейского народа, то сияние его лица является ветхозаветным прообразом Божественного осияния, которое видели апостолы на горе Фавор в момент преображения Спасителя.

Некоторым из Своих учеников Иисус Христос обещал, что они *не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие* (Мк 9:1; Лк 9:27) и *Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем* (Мф 16:28). Белые как снег, блистающие одежды, подобное солнечному сияние лица Сына Божия (см. Мф 17:2; Мк 9:3; Лк 9:29) сопровождают это событие. Из евангельского описания преображения видно, что элементы богословия Света встречаются не только в Священном Предании и, в частности, у каппадокийцев, но ими пропитан весь Новый Завет, а их прообразы, как это было отмечено, встречаются уже в Пятикнижии.

Вы — свет мира <…>. *Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного. Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить* (Мф 5:14,16–17), — с такими словами обращается Иисус Христос к Своим ученикам во время Нагорной проповеди и призывает, — *будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф 5:48).

Обратимся ещё раз к словам святителя Григория Нисского об условиях достижения совершенства в добродетельной жизни — о необходимости стараться быть познанным Богом и стать Его другом. Вот как он пишет об этом: «В подлинном смысле совершенство — не раболепно, не по страху наказания удаляться

от порочной жизни, и не по надежде наград делать добро, с какими-нибудь условиями и договорами торгуя добродетельною жизнью; но теряя из вида всё, даже что по обетованиям соблюдается надежде, одно только почитать для себя страшным — лишиться Божией дружбы, и одно только признавать драгоценным и вожделенным — соделаться Божиим другом, что, по моему рассуждению, и есть совершенство жизни»[1].

Христианское совершенство состоит в том, чтобы стать друзьями Божиими — так в святоотеческой традиции принято именовать святых людей. Призыв стяжать святость содержится и в Пятикнижии, в котором это понятие по отношению к человеку и другим объектам сотворённого мира предстаёт как состояние причастности Богу. При этом источником святости является исключительно Сам Бог и по отношению к Нему святость — это свойство Его сущности, которым Он по Своей благодати может наделять творение и стремящихся к нему людей.

Из рассмотренного примера жизни святого пророка Моисея видно, что уже в Пятикнижии прослеживается основание христианской идеи соработничества или синергии усилий человека и Бога на пути к святости. В Новом Завете этот термин впервые встречается у апостола Павла, где он пишет: *Мы соработники* [(др.-греч. — [synergoí])] *у Бога* (1 Кор 3:9). То есть, несмотря на то, что подробное объяснение ему было дано существенно позже — в традиции исихазма и, в частности, в учении святителя Григория Паламы, он существовал в Церкви всегда.

Помимо этого, важно заметить, что уже в Пятикнижии, где понятия Божественный свет и Божественная слава, являясь по своему смыслу взаимозаменяемыми, предстают как проявления Божественной святости, пропитавшись которой сияло лицо св. Моисея, мы обнаруживаем основание и для изложенного святителем Григорием богословия Света.

[1] *Григорий Нисский, свт.* Творения святых отцов в русском переводе. Т. 37. М.: МДА, 1861. С. 379.

4.1.2. Божественный свет в новозаветных теофаниях

Теофания (от др.-греч. [Theós] — Бог; *и* [phaínō] — являть, показывать) — это явление Бога и главным богоявлением безусловно является само воплощение Спасителя. При этом уже первое известие о рождении Иисуса Христа пастухам сопровождалось их осиянием. *Вдруг предстал им Ангел Господень, и слава Господня осияла их* (Лк 2:9), — о том, что Божественная слава проявляет себя в мире как Божественный свет нам известно уже из Ветхого Завета.

Рассмотрим далее два эпизода Священного Писания Нового Завета, сопровождающихся феноменом Божественного света, — вначале преображения Господня на горе Фавор, а затем осияния апостола Павла по пути в Дамаск.

Преображение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа находит своё отражение во всех синоптических Евангелиях (см. Мф 17:1–9; Мк 9:2–9; Лк 9:28–36) и описывается в них практически одинаково.

Событию преображения предшествует пророчество Спасителя о том, что некоторые из Его учеников *не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие* (Лк 9:27), *пришедшее в силе* (Мк 9:1) и *Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем* (Мф 16:28). Пожалуй, единственное мнимое расхождение в повествованиях мы обнаруживаем у евангелиста Луки, который указывает на то, что слова пророчества были произнесены Иисусом Христом за восемь дней до Его преображения (см. Лк 9:28), в то время как евангелисты Матфей и Марк говорят о шести днях (см. Мф 17:1; Мк 9:2). Однако, данное отличие легко объяснимо — св. Лука мог определить этот период времени как включающий дни произнесения пророчества и самого события, а свв. Марк и Матфей без учёта этих двух дней.

Синоптики начинают свой рассказ с того, что Иисус, взяв с собой апп. Петра, Иакова и Иоанна взошёл с ними на гору, отождествляемую в святоотеческой традиции с горой Фавор, чтобы, как уточняет св. Лука, *помолиться* (Лк 9:28) и там *преоб-*

разился перед ними (Мф 17:2; Мк 9:2). Вот какими словами описывают преображение Господне евангелисты: *И просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет* (Мф 17:2); *одежды Его сделались блистающими, весьма белыми, как снег, как на земле белильщик не может выбелить* (Мк 9:3); *вид лица Его изменился, и одежда Его сделалась белою, блистающею* (Лк 9:29).

При этом *явились им Моисей и Илия* (Мф 17:3) — ветхозаветные пророки, которые *беседовали с Иисусом* (Мк 9:4). Здесь евангелист Лука делает ещё два уточнения в своём повествовании. Во-первых, о том, что, *явившись во славе, они говорили об исходе Его, который Ему надлежало совершить в Иерусалиме* (Лк 9:31). И, во-вторых, о том, что в это время избранные ученики Христа *отягчены были сном; но, пробудившись, увидели славу Его* (Лк 9:32). *При сем Петр сказал Иисусу* (Мф 17:4; Мк 9:5): *хорошо нам здесь быть; сделаем три кущи: одну Тебе, одну Моисею и одну Илии, — не зная, что говорил* (Лк 9:33); *потому что они были в страхе* (Мк 9:6).

После этого *облако светлое осенило их* (Мф 17:5), ученики Спасителя *устрашились, когда вошли в облако* (Лк 9:34), а *из облака исшел глас, глаголющий* (Мк 9:7): *Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Его слушайте* (Мф 17:5). *Когда был глас сей, остался Иисус один* (Лк 9:36) и они *никого более с собою не видели* (Мк 9:8). Спускаясь с горы, Спаситель сказал им: *Никому не сказывайте о сем видении* (Мф 17:9), *доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых* (Мф 17:9; Мк 9:9). *И они умолчали, и никому не говорили в те дни о том, что видели* (Лк 9:36).

Святоотеческое толкование преображения Господня, не менее единогласно, чем евангельское повествование о нём.

Христос много рассказывал о предстоящих Ему страданиях и смерти, о необходимости каждому самоотверженного несения своего креста, предсказывал Своим последователям суровые испытания и тяжёлые подвиги, которым они должны были подвергнуться в скором времени. Всё это вызывало в Его слу-

шателях скорбные чувства. Поэтому, желая приободрить Своих избранных учеников, чтобы они не печалились и укрепились в вере, Спаситель решает приоткрыть им ту Божественную славу и небесное величие с которыми Он некогда вновь придёт на землю[1,2] и *воздаст каждому по делам его* (Мф 16:27).

Святитель Василий (Преображенский), епископ Кинешемский замечает, что на вопрос, почему Господь нашел нужным преобразиться перед своими учениками, отвечает кондак праздника Преображения[3]: «На горе преобразился еси, и якоже вмещаху ученицы Твои, славу Твою, Христе Боже, видеша, да егда Тя узрят распинаема, страдание убо уразумеют вольное, мирови же проповедят, яко Ты еси воистинну Отчее сияние».

«Вера в Учителя, в Его силу и в Его грядущую победу должна была остаться непоколебимой, несмотря на распятие и крестную смерть»[4]. Ученики Иисуса Христа должны были быть убеждены, что Его страдания добровольные, что Он воистину *Христос, Сын Бога живаго* (Мф 16:16). Кроме того, по словам свт. Василия, «преображение и для нас — залог и свидетельство будущего небесного блаженства, его отблеск, сверкнувший, как зарница, среди горя, уныния и тоски нашей жизни. Оно явило нам образ того, каким будет возрождённый, просветлённый, облагодатствованный человек, когда он достигнет высоты совершенства и отразит в себе сияние славы Отчей»[5].

Толкователи преображения Господня подробно разбирают каждый пункт его изложения и отвечают на множество вопро-

[1] См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Евангелие от Матфея. Кн. 2. М.: Сибирская Благозвонница, 2010. С. 153.

[2] См.: Святое Евангелие от Матфея с толкованием святых отцов по «Троицким листкам» Лавры преподобного Сергия. М.: Дух. преобр., 2015. С. 394.

[3] См.: *Василий (Преображенский), свт.* Беседы на Евангелие от Марка. М.: Отчий дом, 2004. С. 358.

[4] Там же. С. 360.

сов, которые могут встать перед читателем[6,7]. Для чего Спаситель берёт с собой только апостолов Петра, Иакова и Иоанна? Почему при преображении являются свв. Моисей и Илия? Зачем ап. Петр предлагает сделать три кущи и остаться на горе? Почему Христос запрещает Своим спутникам рассказывать об увиденном ими до тех пор, пока не воскреснет?

Эти и другие вопросы, рассматриваемые свв. отцами, очень важны, однако в рамках настоящей работы мы подробно разберём только два фрагмента евангельского повествования о преображении, которые непосредственно связанны с описанием феномена Божественного света. А именно, само преображение Иисуса Христа и последовавшее за ним явление Его избранным ученикам всех трёх Ипостасей Пресвятой Троицы.

Прежде всего, здесь следует отметить, что преображение Спасителя происходит после молитвы. Архиепископ Аверкий (Таушев), ссылаясь на евангелиста Луку, обращает внимание, что молитва была целью восхождения Господа на гору и что Его преображение произошло именно во время молитвы[8] (см. Лк 9:28–29). Как пишет Б. И. Гладков: «Молясь, Он постепенно отрешался от всего земного <…> и, наконец, <…> преобразился в иное, сверхъестественное, Божественное бытие»[9].

В своей Беседе 17-ой (34-ой) «На святое Преображение» святитель Григорий Палама объясняет[10], что Спаситель преобра-

[5] Там же. С. 361.

[6] См.: *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений. Т. 5. Толкование на Евангелие от Матфея. М.: Паломник, 2014. С. 343–347.

[7] См.: *Аверкий (Таушев), архиеп.* Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. С. 181–183.

[8] См.: *Аверкий (Таушев), архиеп.* Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. С. 182.

[9] *Гладков Б. И.* Толкование Евангелия. Клин: Христианская жизнь, 2011.

зился перед Его учениками и в присутствии двух ветхозаветных пророков, «дабы явить, что молитва является подательницей сего блаженного видения, и дабы мы познали, что чрез приближение к Богу, достигаемое добродетелью, и чрез единение с Ним нашего ума происходит и является оное Осияние, даемое и зримое для всех тех, которые путём усердного доброделания и чистой молитвы непрестанно простираются к Богу».

Свт. Григорий уточняет, что только очистивший свой ум может созерцать этот Божественный свет, относящийся к сущности Бога. При этом созерцатель и сам воспринимает нечто от него, как бы впитывая этот Свет своим зрением.

Далее святитель приводит в пример просветившееся при беседе с Богом лицо пророка Моисея. Он говорит, что св. Моисей также преобразился на горе Сион, когда сподобился видению славы Господней, но его преображение происходило пассивно, под внешним воздействием Божией силы, а преображение Иисуса Христа — под действием силы внутренней и присущей Ему Самому. «В молитве, осияющей тело Божественным светом, не имел Он нужды, — заключает свт. Григорий, — но этим Он показал: на основании чего святым будет приходить озарение Божие и каким образом оно будет созерцаемо ими».

Блаженный Феофилакт Бóлгарский пишет: «Когда же слышишь о преображении [Спасителя], не думай, что Он отверг тогда Своё тело — тело Его оставалось в своём виде, ибо ты слышишь и о Его лице, и об одеждах. Он сделался светлее, когда Божество Его показало несколько свои лучи»[11].

Подтверждение этой мысли мы находим у блж. Иеронима Стридонского: «Пусть никто не понимает [преображение Хри-

С. 510.

[10] *Григорий Палама, свт.* Гомилии. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2017. С. 198.

[11] *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Святое Евангелие. М.: Летопись, 2015. С. 108.

стово] в том смысле, что Он утратил прежний вид и лицо или утратил действительное тело <…>. Там, где делается указание на сияние лица и описывается блеск одежды, не уничтожается сущность, а только изменяется внешнее прославление»[1].

Очевидно, что преображение показывает соединённые в Иисусе Христе Божественную и человеческую природы. Причём Его богочеловеческая природа не изменилась во время преображения, но в человеческой природе Спасителя зримо явила себя Его природа Божественная. «И Он, образ Божий и Богочеловек, преобразился, — по словам прп. Иустина Пóповича, — всё Его тело заблистало вечным, Божественным светом и явило себя обóженным, Божиим. <…> Как Новый Адам, Господь тем самым показал, что человеческое тело, каждое человеческое тело создано для того, чтобы в нём жил Бог, и сиял из него, и излучал Свой свет, преображая его»[2]. В чём же состоит природа этого Божественного света?

Заметим прежде, что «это был тот же Свет, который сначала видели апостолы, как сияющий от лица Господня, а после сего — как осеняющий светлый облак»[3]. Как уточняет свт. Григорий Палама, сначала ученики Христовы наблюдали менее сильное сияние, а потом оно явилось им с гораздо большей силой, отчего этот Свет стал неприступен для их зрения (подобно тому, как мы не можем видеть солнце, смотря на него незащищенными глазами, поскольку его свет превышает возможности нашего зрения)[4].

Феофилакт Бóлгарский указывает, что осенившее апостолов облако представляет собой то же самое, что и то в котором Бог

[1] *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на Евангелие от Матфея. М.: Сибирская Благозвонница, 2018. С. 248.

[2] *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений. Т. 5. Толкование на Евангелие от Матфея. М.: Паломник, 2014. С. 343.

[3] *Григорий Палама, свт.* Гомилии. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2017. С. 206.

являлся в Ветхом Завете. «Здесь облако светлое, а не тёмное, как в древности; потому что Он хотел не устрашить, а научить»[5]. Архиепископ Аверкий замечает, что это то же самое облако, называемое «шехина», которое постоянно пребывало во Святая святых[6] скинии (см. Исх 40:34–35) и храма (см. 3 Цар 8:10–11).

Поэтому «три ученика [Спасителя] не могли без страха и трепета вынести необычайный Свет преображения»[7], *пали на лица свои и очень испугались* (Мф 17:6).

В согласии с абсолютным большинством свв. отцов святитель Григорий Палама объясняет природу Божественного света как нетварную: «Сам Он, [Иисус Христос,] Просиявший тем Светом, явил, что он несотворённый, назвав его Царством Божиим, <…> [которое] не есть <…> тварное <…> и находится по ту сторону всякого времени и века»[8].

Божественный свет — это не аллегорическое выражение и не абстрактное понятие. В святоотеческой традиции Божественный свет является невещественным и нечувственным (нематериальным в смысле невозможности восприятия его с помощью человеческих органов чувств или неизмеримости современными приборами), но, несмотря на это, совершенно реальным.

«Это явление (Бога) отнюдь не является подвластным разуму, но гораздо сильнее и возвышеннее его, как бываемое силою

[4] См.: Там же. С. 206.

[5] *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Святое Евангелие. М.: Летопись, 2015. С. 109.

[6] См.: *Аверкий (Таушев), архиеп.* Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. С. 182.

[7] *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений. Т. 5. Толкование на Евангелие от Матфея. М.: Паломник, 2014. С. 346.

[8] *Григорий Палама, свт.* Гомилии. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2017. С. 199.

Божественного Духа. Свет Господняго преображения <…> не подвержен силе чувственного восприятия, хотя и видим бывает телесными глазами»[1]. Как пишет свт. Григорий: «Господни таинники изменением чувств, которое произвёл в них Дух, были переведены тогда из состояния плоти в состояние духа»[2].

«Свет тот не есть чувственный, и зрячие чувственными очами не могли просто его видеть, но силою Божественного Духа они были приуготованы для видения его»[3].

Беседа 18-ая (35-ая) «На то же Преображение Господне» дополняет учение свт. Григория Паламы о Божественном Фаворском свете и посвящена объяснению различия между сущностью и энергиями Божиими. В ней святитель Григорий утверждает: «У Бога и святых Его общая и единая слава и Царство и оный Свет <…>, но никто ещё до сих пор не дерзал говорить, что у Бога и святых общее и единое существо»[4].

В учении свт. Григория, Свет преображения Спасителя это одна из энергий Бога[5], точнее одно из многообразных проявлений единой числом Божественной энергии, общей для всех трёх Лиц Пресвятой Троицы[6]. Эта энергия является несотворённой и отличается от энергий тварного мира. При этом она не является непостижимой Божественной сущностью и может быть отчасти познаваема[7].

Аналогичными обстоятельствами сопровождалось осияние апостола Павла при его обращении. Савл, будущий апостол Па-

[1] Там же. С. 196.

[2] Там же. С. 196.

[3] Там же. С. 199–200.

[4] Там же. С. 209.

[5] См.: *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. С. 341.

[6] См.: Там же. С. 289.

[7] См.: *Осипов А. И.* Жизнь с Евангелием. Комментарии к Евангелию от Матфея. М.: Никея, 2019. С. 168.

вел, был благородного происхождения из состоятельной семьи, пользовавшейся правами римского гражданства. Он родился в одном из главных городов Киликии, в Тарсе. Родители Савла, желая дать ему, лучшее образование в области иудейского закона, послали его в Иерусалим для обучения у знаменитого раввина Гамалиила.

С юных лет Савл был ревностным гонителем последователей учения Христа, ему довелось стать свидетелем казни первомученика Стефана, которую он в то время оправдывал. Желая распространить гонения на христиан за пределы Палестины, Савл получил от первосвященников предписание выявлять их в синагогах Дамаска и доставлять для суда в Иерусалим. Но Господь, желая уготовить в нём Себе *избранный сосуд* (Деян 9:15), чудесным образом призвал Савла к обращению[1].

Савл приближался к Дамаску, когда около полудня его и шедших с ним людей внезапно осиял Свет с неба, превосходящий солнечный. Испугавшись и упав на землю, он услышал голос Иисуса Христа: *Савл, Савл! что ты гонишь Меня? Трудно тебе идти против рожна.* На что в трепете и ужасе он смиренно ответил: *Господи! что повелишь мне делать?* Спаситель же повелел Савлу идти в Дамаск, где ему будет сказано всё, что назначено. После этого Савл встал с земли и его повели в город за руки, поскольку он ослеп и ничего не видел (см. Деян 9:3–9; 22:6–11; 26:12–18).

В своей речи, произнесенной в Санкт-Петербургской духовной академии в 1896 году, проф. Николай Никанорович Глубоковский проводит тщательный критический разбор так называемой психологической теории обращения Савла и говорит, что, будучи лишена «всякого теоретического вероятия, она не обладает, конечно, и фактическим правдоподобием»[2]. Епископ Кассиан (Безобразов) также в порядке критики писал, что по этой теории «Дамасское явление объясняется, как галлюцинация,

[1] См.: Жизнь и труды апостолов. Киев: КПЛ, 2013. С. 135–137.

а иногда и связывается с болезнью апостола»[3]. При этом, как подчёркивают проф. Глубоковский и епископ Кассиан, сам апостол Павел был убеждён, что его призвание всецело сводится к благоволению явившегося ему Господа[4,5].

Рассказ об обращении апостола Павла трижды встречается в Книге Деяний святых апостолов. Содержащие его фрагменты новозаветного текста хоть и имеют некоторые мелкие неровности в изложении, но согласованы между собой во всех существенных моментах.

Единственное сколько-нибудь заметное (на первый взгляд) расхождение в повествовании об этом событии мы встречаем лишь в двух фразах. В первой, по словам автора Книги Деяний, сопровождавшие Савла люди, *стояли в оцепенении, слыша голос, а никого не видя* (Деян 9:7). Во второй же сам апостол Павел утверждает, что они *свет видели, и пришли в страх; но голоса Говорившего* <…> *не слыхали* (Деян 22:9).

Вот как это противоречие объясняет блж. Феофилакт Бóлгарский: «Всех бывших с ним осиявает Свет, чтобы они свидетельствовали об этом явлении, но ослепляет он не всех, а одного только Павла, чтобы не подумали, что это было общее и как бы случайное несчастье, но, чтобы открылось, что это было вполне действие Божественного Промысла. <…> А чей голос слышали бывшие с Павлом? Голос самого Павла, когда он отвечал, а голос небесный слышал один он»[6]. То есть они тоже видели Свет, но не Того, кому отвечал ап.

[2] *Глубоковский Н. Н.* Обращение Савла и Евангелие св. апостола Павла. СПб.: Печатня С. П. Яковлева, 1896. С. 28.

[3] *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. Париж: YMCA, 1992. С. 153.

[4] См.: *Глубоковский Н. Н.* Обращение Савла и Евангелие св. апостола Павла. СПб.: Печатня С. П. Яковлева, 1896. С. 121.

[5] См.: *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. Париж: YMCA, 1992. С. 153.

Павел. Слышали, голос св. Павла, но не Того, кто его спрашивал.

Как пишет архиепископ Аверкий (Таушев), «откровение было только одному Павлу, а спутники его видели и слышали только <…> отблеск и отголосок этого откровения»[7]. Также, архиеп. Аверкий обращает внимание на то, что в своём 1-м Послании Коринфянам сам св. ап. Павел свидетельствует о явлении ему небесного образа[8] *Иисуса Христа, Господа нашего* (см. 1 Кор 9:1; 15:8).

Следовательно, при ближайшем рассмотрении, противоречащие друг другу фразы становятся взаимодополняющими. Благодаря им становится возможным утверждать, что в явлении Света на дороге близ Дамаска только св. Павел видел Самого Спасителя, и только он услышал Его слова[9].

Вспомним описание преображения Господня. В синоптических Евангелиях говорится, что при преображении Господнем *просияло лице Его, как солнце* (Мф 17:2) и *одежды Его сделались блистающими, весьма белыми, как снег* (Мк 9:3). А в Книге Деяний сказано, что апостола Павла и шедших с ним осиял *великий свет с неба* (Деян 22:6), *превосходящий солнечное сияние* (Деян 26:13). Описание Света в рассматриваемых теофаниях представляется идентичным, что позволяет сделать предположение о его единой природе.

Кроме того, мы обнаруживаем общие черты и в описании воздействия этого Света на видевших его людей. Так, апостол

[6] *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Апостол. М.: Летопись, 2016. С. 71.

[7] *Аверкий (Таушев), архиеп.* Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. С. 483.

[8] См.: Там же. С. 423.

[9] См.: *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. Париж: YMCA, 1992. С. 153.

Павел при его осиянии видел образ Самого Спасителя и ослеп вследствие светового воздействия, а его спутники в это время могли наблюдать только сияние Света, которое не причиняло никакого вреда их зрению. Это говорит о том, что осиявший близ Дамаска путников Свет, с одной стороны, также является непреступным, как и Фаворский, а с другой — о том, что его видение было возможно также силой Божественного Духа, воздействовавшей на органы чувств св. ап. Павла и сопровождавших его людей с различной степенью интенсивности.

Таким образом, предположение о единой природе Дамасского и Фаворского света представляется довольно убедительным. Это один и тот же нетварный и нечувственный Свет — Божественная энергия, под воздействием которой произошло преображение гонителя Христа Савла в Его верного апостола Павла.

Безусловно, Савл был готов к обращению, он знал и пламенно верил в ветхозаветные обетования о Мессии, возможно, ему была необходима лишь убеждённость в истинности воскресения Спасителя (см. 1 Кор 15:14). При этом не следует недооценивать и благодатное воздействие на святого апостола Дамасского Божественного света.

Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы. Если мы говорим, что имеем общение с Ним, а ходим во тьме, то мы лжем и не поступаем по истине (1 Ин 1:5–6). Рассмотренные сведения о Божественном свете позволяют судить о нём как о проявлении нетварной энергии Бога, не отождествляемой с Ним, но являющейся свойством Его сущности. Эта энергия невещественная и нечувственная, однако, силой Божественного Духа, бывает видна и телесными глазами.

Этот Свет, сопровождает богоявления Священного Писания и Ветхого, и Нового Завета, он свойственен как всем трём Ипостасям Пресвятой Троицы, так и ангелам, и божиим святым.

Как пишет в Беседе 55-ой (16-ой) «О домостроительстве воплощения» святитель Григорий Палама, в своём совершенном догреховном состоянии причастником светозарности и Боже-

ственного сияния был также и Адам[1]. Поэтому преображение Спасителя на горе Фавор, показывает не только славу Царствия Божия и совершенство будущего века, но и утраченное Адамом состояние райского блаженства[2], вновь обрести которое, стало возможным благодаря воплощению и крестной жертве Сына Божия, Господа Иисуса Христа.

4.2. СВЯТООТЕЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О БОЖЕСТВЕННОЙ ЭНЕРГИИ КАК ЧАСТЬ СВЯЩЕННОГО ПРЕДАНИЯ ЦЕРКВИ

4.2.1. Божественный свет и обóжение в творениях прп. Симеона Нового Богослова

В святоотеческом наследии Церкви творения преподобного Симеона Нового Богослова (949–1022) представляются одними из самых мистических (от др.-греч. [mustikós] — тайный), в восточно-христианском (православном) понимании этого слова. В них отражается духовный опыт личных переживаний прп. Симеона, связанных с его непосредственным богообщеним.

Причём такой мистический опыт соприкосновения с духовным, Божественным миром является интуитивным (позднелат. intuitio — созерцание; от лат. intueri — внимательно смотреть, пристально всматриваться), сверхразумным и сверхчувственным, таинственным (происходящим сокровенно от других людей), но вместе с тем совершенно трезвенным и безóбразным (не воображаемым и не иллюзорным), объективным и действительным, т. е. совершенно реальным. Он не имеет ничего общего с субъективной областью чувственного настроения или эмоцио-

[1] См.: *Григорий Палама, свт.* Гомилии. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2017. С. 558.

[2] См.: *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. С. 403.

нального состояния человека (с т. н. психологизмом) и тем более с какими-либо галлюцинациями[1], вызванными усталостью, заболеваниями, приёмом соответствующих веществ, какими-то внешними воздействиями или использованием специальных техник достижения изменённого состояния сознания (т. н. ИСС, которых мы ещё коснёмся в последующем изложении).

Доктор богословия, профессор патрологии Свято-Владимирской духовной семинарии (Йонкерс, США), протопресвитер Иоанн Феофилович Мейендорф называет прп. Симеона «певцом мистического единства с Богом»[2]. При этом о. Иоанн подчёркивает, что в традиции православного христианства мистицизм — это «вершина и венец всякого богословия»[3]. А по словам доктора политической экономии и церковной истории, профессора кафедры догматического богословия парижского Свято-Сергиевского православного богословского института, протоиерея Сергея Николаевича Булгакова, мистика — это «воздух Православия, окружающий его атмосферой хотя и различной плотности, но всегда движущейся»[4]. Более того, он подчёркивает, что сама «жизнь в православии связана с ви́дением миров иных, и без него она просто не существует»[5].

Труды прп. Симеона содержат в себе мистический реализм присущий, по словам архиепископа Василия (Кривошеина), их автору[6]. Объединяя аскетический и догматический компоненты, они являются мостом для осознания взаимосвязанности и пре-

[1] См.: *Булгаков С. Н., прот.* Православие. Очерки учения Православной Церкви. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2011. С. 165–167.

[2] *Мейендорф И. Ф., протопресв.* Введение в святоотеческое богословие. Минск: Лучи Софии, 2007. С. 342.

[3] Там же. С. 343.

[4] *Булгаков С. Н., прот.* Православие. Очерки учения Православной Церкви. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2011. С. 166.

[5] Там же. С. 166.

емственности учений отцов-пустынников (IV–V веков), богословов эпохи Вселенских Соборов и исихастов XIV века, в частности, — свт. Григория Паламы. Святитель Григорий практически не использует ссылки на творения прп. Симеона[7,8], но, фактически, развивает взгляды преподобного и осуществляет богословскую ассимиляцию его мистики[9].

«Сколько хочет Бог быть нами познанным, столько открывается, — и сколько откроется, столько зрим бывает и познаётся достойными. Но сподобиться сего и испытать сие никто не может, если прежде не соединится с Духом Святым, стяжав наперёд трудами и потами сердце чистое, простое и сокрушенное»[10], — пишет прп. Симеон в своих Деятельных и богословских главах.

Наиболее характерной чертой мистического опыта преподобного является тема боговидения, выражающаяся в зрении Божественного света[11]. Красной нитью она проходит через большинство всех его творений и представляется наиболее широко изложенной по сравнению с предшествующими трудами свв. отцов Церкви. Тем не менее, тема эта не нова для святоотеческого наследия и появилась задолго до прп. Симеона. В частности, многочисленные размышления о Божественном свете содержатся в аскетической литературе, начиная уже с IV века. Прп. Макарий Великий, свт. Григорий Богослов, прп. Максим Исповед-

[6] См.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Н. Новгород: Христ. библиотека, 2011. С. 586.

[7] См.: Там же. С. 347.

[8] См.: *Мейендорф И. Ф., протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб.: Византинороссика, 1997. С. 217.

[9] См.: Там же. С. 217.

[10] Добротолюбие. Т. V. М.: Сибирская Благозвонница, 2014. С. 46.

[11] См.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. Paris: YMKA-PRESS, 1980. С. 197.

ник и многие другие авторы отводили данной теме важное место в своём творчестве.

Ссылаясь на сказанное апостолом Павлом: *Все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе* (Флп 4:13), — прп. Симеон в Слове 84-м утверждает, что для отвергшихся себя и последовавших за Христом, всё возможно и легкоисполнимо. «Которые усокровиществовали в себе сего Христа, те незримо созерцают неизъяснимую красоту Его, <…> простой Свет Божества Его <…> созерцают они умными очами своими. <…> Невкушенно вкушают Его духовными устами ума и души своей. <…> Если иной раз Он не так явственно является или видится им, то это причиняет им <…> томление <…> и болезнь сердца»[1].

Прп. Симеон пишет о сладости Божественного света, о его невыразимой приятности для чувств и желанности. Вместе с тем, он упоминает и о болезненных ощущениях в периоды богооставленности и даже во время кратковременного отсутствия возможности его созерцания. По общему признанию святых, этот Божественный свет опытно познаваем в той или иной степени умными очами, однако для грешников его познание недоступно[2].

Более того, в Гимне 17-м прп. Симеон говорит о том, что причиной посмертных мучений грешников является тот же самый Божественный свет, который дарует невыразимую радость и благодать праведникам: «Бог есть Свет, мы же находимся во тьме <…>, вернее сказать — мы сами тьма. Не обольщайтесь, Бог нигде в другом месте не светит, кроме тех одних душ, с которыми Он соединится прежде конца. Для других <…> явится <…> как огонь, совершенно неприступный, <…> они же восприимут достойное мучение. При всём том здесь и там Свет для душ один и тот же»[3].

[1] *Симеон Новый Богослов, прп*. Творения. Слова и гимны. Кн. 3. М.: Сибирская Благозвонница, 2011. С. 106–107.

[2] См.: *Василий (Кривошеин), архиеп*. Преподобный Симеон Новый Богослов. Paris: YMKA-PRESS, 1980. С. 203.

В 20-м Гимне прп. Симеон вновь настаивает на возможности и удобоисполнимости созерцания Света Божества прежде конца, т. е. в течение уже этой жизни[4]: «Не говорите, что люди не видят Божественного света, или что это невозможно в настоящее время. Никогда, друзья, это не было невозможным, но и весьма даже возможно для желающих, для тех исключительно, которые, проводя жизнь в очищении от страстей, соделали чистыми умные очи»[5].

По словам преподобного, Божественный свет является несложным и неделимым — простым по своей природе и при этом сверхчувственным[6]. Об этом он говорит, например, в своём 42-м Гимне: «Ты по образу безвидный, для созерцания же прекраснейший, Своею неизъяснимою красотою помрачающий всякое видение, прекрасный превыше зрения, ибо Ты превосходишь всё, Бесколичественный в количестве, видимый для тех, кому Ты изволишь»[7].

Как пишет архиеп. Василий (Кривошеин), у прп. Симеона Божественный свет — это «Сверх-свет, как превосходящий всякий свет»[8]. Он совершенно отличается от обычного природного света, видимого чувственным зрением. В этом смысле Божественный свет можно назвать нематериальным, однако он совершенно реален и бывает видим духовными очами ума.

[3] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. Слова и гимны. Кн. 3. М.: Сибирская Благозвонница, 2011. С. 404.

[4] См.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. Paris: YMKA-PRESS, 1980. С. 211.

[5] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. Слова и гимны. Кн. 3. М.: Сибирская Благозвонница, 2011. С. 420.

[6] См.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. Paris: YMKA-PRESS, 1980. С. 210.

[7] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. Слова и гимны. Кн. 3. М.: Сибирская Благозвонница, 2011. С. 598–599.

[8] *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. Paris: YMKA-PRESS, 1980. С. 215.

Прп. Симеон однозначно говорит о нетварной природе этого Света. «Свет Твой — (это) Ты, Боже мой»[1], — говорит он в 45-м Гимне. А в Гимне 36-м подчёркивает, что он является свойственным всем трём Лицам Пресвятой Троицы: «Ибо <…> суть один Свет, Отец, Сын и Дух»[2].

Доктор церковных наук, архим. Киприан (Керн) обращает внимание, что прп. Симеон часто и много говорит о спасении падшего человечества, как о заключающемся в его обóжении[3].

Так, например, в Гимне 14-м преподобный пишет: «Потщимся, братие, потщимся прежде смерти прилепиться к Богу, Творцу всех, Который <…> неизреченно воплотился <…> для спасения всех нас. Спасение же наше состоит именно вот в чём <…>. Явился великий Свет будущего века, <…> пришёл Царь всех вышних и нижних, восхотев уподобиться нам, дабы все мы, приобщившись Его, как бы света, явились вторыми светами, подобными первому <…>, и, соделавшись причастниками Царства Небесного, были общниками славы (Его) <…>. Послушайте, ведь потому Он и Спасителем называется, что доставляет спасение всем, с которыми соединился»[4].

Здесь, как и во всём творчестве прп. Симеона, мы наблюдаем тесную взаимосвязь двух тем — Божественного света и обóжения, которые вновь сопровождаются призывом к соединению с Господом, приобщению Его света и уподоблению Богу ещё прежде смерти.

Причём, как замечает архиеп. Василий (Кривошеин), прп. Симеон говорит об обóжении совершающемся не по сущности

[1] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. Слова и гимны. Кн. 3. М.: Сибирская Благозвонница, 2011. С. 623.

[2] Там же. С. 523.

[3] См.: *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. С. 237.

[4] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. Слова и гимны. Кн. 3. М.: Сибирская Благозвонница, 2011. С. 391–393.

(т. е. не по человеческой природе), а по сопричастности Богу (т. е. по Его благодати и усыновлению). Это утверждение становится у преподобного критерием православия[1]. «Должно мудрствовать православно, что <…> я весь чрез общение с Богом, с чувством и знанием, не существом, но по причастию, конечно, сделался богом»[2] — пишет он в своём Гимне 50-м.

Эти идеи прп. Симеона совершенно согласуются с православным вероучением и находят своё основание, как в Священном Писании, так и в трудах таких богословов, как, например, свмч. Ириней Лионский, свтт. Афанасий Великий и Григорий Богослов, прпп. Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин[3].

Настаивая на реальности и необходимости обóжения уже в этой жизни, преподобный одновременно обращает внимание, что во всей полноте оно совершится в жизни загробной[4]. «Ибо хотя Бог почивает во святых (Своих), но и святые в Боге и живут и движутся, ходя во Свете, о чудо, как бы по твёрдой земле, как ангелы и сыны Вышняго. После смерти они будут богами, сопребывающими с Богом, с Тем, Кто по естеству Бог — те, которые уподобились Ему по усыновлению»[5], — пишет он в Гимне 20-м.

Прежде воплощения Иисуса Христа не было возможности обóжения и спасения[6]. Лишь за редким исключением (таким как, например, известные нам из Священного Писания праотец Енох, пророки Илия и, возможно, Моисей), все ветхозаветные

[1] См.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Н. Новгород: Христ. библиотека, 2011. С. 579.

[2] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. Слова и гимны. Кн. 3. М.: Сибирская Благозвонница, 2011. С. 638.

[3] См.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. Paris: YMKA-PRESS, 1980. С. 343.

[4] См.: Там же. С. 345.

[5] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. Слова и гимны. Кн. 3. М.: Сибирская Благозвонница, 2011. С. 418.

люди и в т. ч. праведники пребывали после своей смерти в аду вплоть до сошествия туда Спасителя. В настоящее время путь к обóжению открывается для человека после того, как он облекается во Христа в таинстве Крещения и совершается в первую очередь участием в таинстве Евхаристии, через причастие Тела и Крови Христовых[7]. Прп. Симеон часто обращается к теме таинств и безусловной необходимости участия в них для спасения.

«Мы исповедуем, что как невозможно спастись никому, кто не Крестится водою и Духом, так и тому, кто согрешает по Крещении, если не покается и опять не восприимет благодати Святого Духа и не будет воссоздан и обновлён свыше»[8], — пишет преподобный в своём 64-м Слове и напоминает слова Спасителя, обращённые к Никодиму: *Если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия* (Ин 3:3).

Как это видно из приведённого текста, под рождением свыше преподобный имеет ввиду не только совершение таинства Крещения, но и Покаяния, которое называет вторым Крещением. Так, в том же Слове он пишет: «Кто не познал (осязательно) благодати Святого Духа, которую приял чрез Святое Крещение, <…> осквернил себя бесчисленными грехами и потом отвращается и от второго Крещения — Покаяния, <…> которое даётся свыше, по человеколюбию Божию, благодатию Святого Духа <…>, — тому как возможно обрести каким-либо образом спасение своё? Не обретёт он его никогда»[9].

Таинству Евхаристии прп. Симеон отводит главное место на пути человека к Богу[10]. Например, он пишет: «Очистившись

[6] См.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. Paris: YMKA-PRESS, 1980. С. 346.

[7] См.: Там же. С. 348.

[8] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. Слова и гимны. Кн. 2. М.: Сибирская Благозвонница, 2011. С. 375–376.

[9] Там же. С. 376.

покаянием и потоками слёз и приобщаясь обóженного Тела, как Самого Бога, я и сам делаюсь богом чрез неизречённое соединение»[11] (Гимн 1-й); «Плоть <…> Владыки моего, будучи обóженною и полною жизни, всех ядущих (её) соделывает причастниками жизни и делает бессмертными»[12] (Гимн 24-й); «Причастившись Плоти Твоей, я приобщаюсь естества (Твоего) и поистине бываю причастником существа Твоего, (делаясь) соучастником и даже наследником Божества и бывая в теле выше бестелесных, я полагаю, (что) и сыном Божиим соделываюсь»[13] (Гимн 49-й). Причём это лишь немногие цитаты из множества слов посвящённых преподобным важности таинства Евхаристии в деле обóжения человека.

Протопресв. Иоанн Мейендорф замечает, что среди свв. отцов Восточной Православной Церкви прп. Симеон наиболее настойчиво подчёркивал роль таинств в жизни христианина[14].

Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы (1 Ин 1:5). Ещё раз подчеркнём, преподобный Симеон Новый Богослов настойчиво утверждает, что уже в этой жизни необходимо видеть Божественный свет, чтобы сподобиться его видения в жизни будущего века[15].

«Господи <…>, услышь моление моё <…> и гнездящагося во мне [змия] <…> истреби»[16] (см. молитву прп. Симеона перед исповедью). В борьбе с этим змием и состоит суть духовного по-

[10] См.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. Paris: YMKA-PRESS, 1980. С. 97.

[11] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. Слова и гимны. Кн. 3. М.: Сибирская Благозвонница, 2011. С. 300.

[12] Там же. С. 446.

[13] Там же. С. 654–655.

[14] См.: *Мейендорф И. Ф., протопресв.* Введение в святоотеческое богословие. Минск: Лучи Софии, 2007. С. 347.

[15] См.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. Paris: YMKA-PRESS, 1980. С. 215.

двига на пути к стяжанию добродетелей, видению Божественного света, святости и обóжению.

По мысли преподобного Симеона, кто здесь не видел Божественный свет, тот не увидит и Христа в вечности. Однако, как отмечает архиеп. Василий (Кривошеин), прп. Симеон несколько смягчает это утверждение[17]. Каждый христианин призван к стяжанию святости в своей мере и, как иногда говорит преподобный, даже одного желания видеть Свет может быть достаточно, чтобы в некоторой степени увидеть его в Царстве Божием[18].

Христос не достижим в своём совершенстве для обычного человека, но по аналогии с притчей о талантах, от каждого требуется *по его силе* (Мф 25:15).

4.2.2. Богословие света в трудах свт. Григория Паламы

Учение святителя Григория Паламы (1296–1357/1359) является богословским мнением (теологуменом), не только базирующимся на святоотеческой традиции и поддерживаемым подавляющим большинством свв. отцов Церкви, но также имеющим необходимые признаки догматического характера, поскольку было утверждено томосом Пятого Константинопольского Собора (1341–1351). Этот Собор являлся поместным, тем не менее, позже в течение XIV века его решения были признаны всей Православной Церковью[19].

По словам протопресв. Иоанна Мейендорфа, свт. Григорий и его сторонники «отстаивали понимание христианства, унасле-

[16] *Симеон Новый Богослов, прп.* Аскетические сочинения в новых переводах. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2009. С. 22.

[17] См.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. Paris: YMKA-PRESS, 1980. С. 215.

[18] См.: Там же. С. 215.

[19] См.: *Мейендорф И. Ф., протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб.: Византинороссика, 1997.

дованное от отцов Церкви»[20]. Труды святителя стоят в одном ряду со всеми творениями традиционных православных богословов[21]. Они как бы завершают и объединяют их в целостную картину.

Прежде чем перейти к исследованию творчества свт. Григория Паламы необходимо сделать важное замечание… В настоящее время в среде современных теологов богословская доктрина свт. Григория, как правило, именуется паламитским богословием, а причина её возникновения — исихастскими спорами. Безусловно, учение святителя было сформировано как ответ на критику аскетической практики афонских монахов исихастов (от др.-греч. [hēsukhía] — тишина, спокойствие, молчание, уединение) или священно-безмолвствующих и на различные еретические мнения, появившиеся в Византии в XIV веке. Однако, излишне частое и столь модное в настоящее время употребление терминов паламизм и исихазм приводит к ситуации, когда само учение свт. Григория начинает неверно восприниматься, как нечто выходящее за рамки православного вероучения, а его статус ставится под сомнение отдельными исследователями[22], считающими себя православными христианами.

В связи с этим следует ещё раз подчеркнуть, что учение свт. Григория Паламы является богословским мнением, поддерживаемым абсолютным большинством православных богословов и свв. отцов Церкви, базирующимся на Священном Писании, соответствующим Священному Преданию[23], а также имеющим все необходимые признаки догмата Православной Церкви.

С. 142.

[20] Там же. С. 26.

[21] См.: *Мейендорф И. Ф., протопресв.* Введение в святоотеческое богословие. Минск: Лучи Софии, 2007. С. 357.

[22] См.: *Дунаев А. Г.* О статусе паламизма в Русской Православной Церкви. М.: Общедоступный православный университет, 2003. С. 14.

В задачи настоящей работы не входит апология учения свт. Григория. Возможность его признания совершенно традиционным для православия (наряду с афонской аскетикой) была в полной мере доказана такими авторами новейшего времени, как архиеп. Василий (Кривошеин), архим. Киприан (Керн), протопресв. Иоанн Мейендорф и мн. др.

Уже отдельные современники обвиняли учение святителя в новизне, что, скорее всего, было связано с непониманием некоторых его аспектов. В действительности же творения свт. Григория содержат множество цитат из святоотеческих творений и оперируют устойчивым богословским терминологическим аппаратом, уже сформировавшимся к тому времени, что позволяет говорить о том, что свт. Григорий является скорее не новатором, а представителем православного консерватизма[24]. Более того, по своему существу, богословские взгляды свт. Григория представляются совершенно обоснованными, соответствующими святоотеческому духу, придающими систематическую целостность и окончательное выражение всему православному вероучению[25]. Символично, что если первая неделя Великого поста носит название Торжество православия (в честь окончательной победы над иконоборчеством и др. ересями), то вторая — посвящена памяти свт. Григория Паламы (в знак победы над еретическими мнениями противников изложенного им учения)[26].

Далее постараемся по возможности кратко изложить только те богословские взгляды святителя, которые имеют непосред-

[23] См.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Н. Новгород: Христ. библиотека, 2011. С. 347.

[24] См.: *Мейендорф И. Ф., протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб.: Византинороссика, 1997. С. 3.

[25] См.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Н. Новгород: Христ. библиотека, 2011. С. 134.

ственное отношение к описанию феномена Божественного света, подтверждены решениями Пятого Константинопольского поместного Собора и являются общепризнанными в православной среде.

Как пишет архиепископ Василий (Кривошеин): «Основная мысль, которую защищает Палама, когда он говорит о различии в Боге между Его непричастной сверхсущностью и Его причастными энергиями, не состоит в недоступности Бога для творения <…>, но, наоборот, в Его реальном присутствии в творении и в нашем причастии в Самом Боге»[27]. Иными словами, главная идея учения свт. Григория состоит в антиномичном утверждении трансцендентности Бога по отношению к тварному миру и одновременно Его имманентности творению[28].

Святитель Григорий наглядно показывает, что богопознание возможно, но оно является не философским (метафизическим), а исключительно опытным (практическим). Бог познаваем только через Его действия или энергии — лишь косвенно, при рассмотрении сотворённого Им мира (как результата воздействия Его творческой энергии) и, непосредственно, в мистических откровениях.

Фаворский свет, к созерцанию которого ведут аскетические практики монахов-исихастов, является славой Божией, Его благодатью или одним из проявлений Божественной энергии. Защищая возможность мистического созерцания этого Божественного света афонскими монахами, а через него и самого обóжения человека, свт. Григорий делает ряд уточнений в области православного вероучения.

[26] См.: *Мейендорф И. Ф., протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб.: Византинороссика, 1997. С. 160.

[27] *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Н. Новгород: Христ. библиотека, 2011. С. 355–356.

[28] См.: Там же. С. 85.

Прежде всего, следует отметить, что святитель Григорий выступает против каких-либо пантеистических представлений и делает важное терминологическое различие. Термины природа и / или естество (др.-греч. [phúsis]) он относит исключительно ко всему сотворённому и отличному от Бога[1]. Так, например, он пишет: «Всякое [тварное] естество предельно удалено от Божественной природы и является чуждым ей. Ибо если Бог есть естество, то [всё] другое не является им, а если [всё] другое есть естество, то Он не является им. Если [всё] другое есть сущее, то Бог не является им, а если Он есть Сущее, то [всё] другое не является Им»[2].

Одновременно свт. Григорий напоминает о непознаваемости Божественной сущности (др.-греч. [ousíā]). Подчёркивая трансцендентность тварному миру, он называет её сверхсущностью и при этом утверждает, что Бог обладает не только сущностью, но и отличной от неё Божественной энергией. «Если сущность не обладает энергией, отличающейся от самой сущности, то это значит, что такая сущность совершенно не будет иметь самостоятельного ипостасного бытия и [является] только мысленным умопредставлением»[3], — пишет он. В другом месте святитель говорит: «Бог есть Естество всех сущих, и называется им, поскольку все они причаствуют Ему и благодаря этому причастию обретают существование — разумеется, причастию не Его естества (никоим образом!), но Его энергиям»[4].

Различая между собой Божественную сущность и энергию, свт. Григорий также указывает на то, что энергия не может иметь

[1] См.: *Мейендорф И. Ф., протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб.: Византинороссика, 1997. С. 225.

[2] *Григорий Палама, свт.* Сто пятьдесят глав. Краснодар: Текст, 2006. С. 136.

[3] Там же. С. 201.

[4] Там же. С. 137.

самостоятельного существования и не обладает какой-либо собственной ипостасью, поскольку сама является производной от Божественных ипостасей[1].

Архиепископ Василий (Кривошеин) в связи с этим пишет: «Энергии не суть нечто свойственное той или другой Божественной Ипостаси в отдельности, но всей Пресвятой Троице в Её целом. Это утверждение единства и общности действия Пресвятой Троицы принадлежит к основным чертам учения св. Григория Паламы о Божественных энергиях и мыслится им как следствие Её единосущия»[2].

Ту же мысль, но несколько другими словами высказывает и протопресв. Иоанн Мейендорф: «Являя личное Божество, энергии отражают единство Божественной сущности. В силу их „перихорисиса“ [(др.-греч. [perikhōrēsis] — взаимопроникновение)] три ипостаси обладают „одной-единственной энергией“, и в этом смысле Божественная сущность есть „причина“ Божественных действий. Следовательно, Отец, Сын и Дух действуют не только во взаимном „согласии“, но и в единстве Своей сущности»[3].

Божественная сущность, оставаясь непознаваемой и неприступной, является причиной Божественной энергии, через которую открывается один и тот же живой Бог. Следовательно, как показывает свт. Григорий, сущность превосходит энергию, а энергия мыслится ниже сущности[4]. Тем не менее, Божественная энергия, представляющая по утверждению святителя Григория проявление Самого Бога и существующая нераздельно

[1] См.: *Мейендорф И. Ф., протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб.: Византинороссика, 1997. С. 293.

[2] *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Н. Новгород: Христ. библиотека, 2011. С. 90.

[3] *Мейендорф И. Ф., протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб.: Византинороссика, 1997. С. 296.

от Него, является нетварной (несозданной) и вечной[5]. Так, в частности, свт. Григорий пишет: «Тот, у кого энергия является тварной, сам не может быть нетварным»[6].

По собственному мнению свт. Григория, его богословские взгляды представляли собой лишь развитие решений Шестого Вселенского Собора о двух волях или энергиях Иисуса Христа[7]. Все перипетии в процессе признания учения святителя Григория соответствующим православному вероучению были связаны исключительно с политическими событиями.

Если бы политическая ситуация не разделила тогда всё византийское общество на два противоборствующих лагеря, то свт. Григорию не довелось бы претерпеть тюремного заключения в 1343–1347 годах и отлучения от Церкви в конце 1344 года, а полемика на догматические темы не растянулась бы на 10 лет. Вместе с тем, если бы дискуссия в ходе исихастских споров не была такой глубокой и долгой, мы не получили бы столь детализированного учения, разрешающего множество существенных догматических проблем того времени. Как бы то ни было, итоговое заседание Пятого Константинопольского Собора в 1351 году признало, что «архиепископ Фессалоникийский совершенно православен, а его учение полностью соответствует святоотеческому преданию»[8].

Кроме того, в полном согласии со святителем Григорием Собор утвердил, что: 1) между Божиими сущностью и энергией су-

[4] См.: Там же. С. 296.

[5] См.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Н. Новгород: Христ. библиотека, 2011. С. 88.

[6] *Григорий Палама, свт.* Сто пятьдесят глав. Краснодар: Текст, 2006. С. 132.

[7] См.: *Мейендорф И. Ф., протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб.: Византинороссика, 1997. С. 131.

[8] Там же. С. 137.

ществует безусловное различие; 2) Божия энергия, как и Его сущность, является нетварной; 3) различие между сущностью и энергией не приводит к сложности единого Божества; 4) энергия Бога, безусловно, может называться Божественной (др.-греч. [Theótēs]); 5) Божественная сущность является причиной энергии и потому превосходит её; 6) причаствуемость Бога относится к Его энергии, а никак не к Божией сущности[1].

Единственная числом (т. е. не подлежащая какому-либо множественному исчислению, как единое действие всех Божественных Лиц Пресвятой Троицы[2]), но разнообразная во множестве своих проявлений Божественная энергия, дает возможность реального приобщения к Богу, открывающемуся через неё Своему творению. Именно таким откровением Бога миру, одним из проявлений Его энергии и является, по учению святителя Григория Паламы, нетварный Божественный свет[3].

4.3. ЙОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПРАНЕ (ЭНЕРГИИ)

В общеоздоровительных целях, для овладения сверхспособностями и, прежде всего, в качестве подготовительного этапа к медитативным практикам (см. Йога-сутры Патанджали, Глава 2, сутра 53 с комментарием Вьясы[4]), в йоге активно используется пранаяма. Это слово означает задержку или обуздание дыхания. Тем не менее пранаяма выходит за рамки просто дыхательных упражнений. Как, например, пишет акад. Б. Л. Смирнов, праная-

[1] См.: Там же. С. 137.

[2] См.: *Бобринский Б. А., протопресв.* Тайна Пресвятой Троицы. Очерк догматического богословия. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. С. 335.

[3] См.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Н. Новгород: Христ. библиотека, 2011. С. 108.

[4] См.: Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М.: «Наука» ГРВЛ, 1992. С. 145.

ма это «тренировка и управление жизненно важными кортико-висцеральными функциями организма, тренировка и управление нервными токами, идущими от коры [головного мозга], как от органа высшей нервной деятельности, ко всем внутренним органам и прежде всего — к сердечно-сосудистому аппарату»[1]. При этом дыхание, которое нужно задерживать или обуздывать, является лишь одним из значений слова прана (санскр. [prāṇa] — воздух, дыхание, жизнь, один из пяти воздухов жизни, дуновение, порыв ветра, энергия, сила, орган чувств[2]).

Представители советской и российской индологии проявляют аккуратную сдержанность при объяснении понятия прана. Так, проф. В. К. Шохин описывает его как «совокупность жизненных „ветров“ и витальных энергий, <…> основу жизни индивида»[3]. Проф. В. Г. Лысенко тоже, прежде всего, характеризует прану как дыхание и жизненную энергию, которая сопоставима с ветром, но в отличие от последнего является не просто моторной, а биомоторной силой. При этом Виктория Георгиевна всё же добавляет, что эту силу также понимают, как «источник жизнедеятельности, высший принцип жизни, иногда отождествляемый с Брахманом <…> или Атманом»[4].

Таким образом, возникает субъективное ощущение, что с точки зрения отечественной академической индологии прана рассматривается, преимущественно, в связи с жизнедеятельностью и строением человека и, прежде всего, представляется как

[1] *Смирнов Б. Л.* Санкхья и йога // Махабхарата (Философские тексты). Вып. VII. Ч. 2. Книга о Бхишме. Книга о побоище палицами. Ашхабад: «Ылым», 1981. С. 197.

[2] См.: *Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1987. С. 450.

[3] Новая философская энциклопедия. Т. III. М.: Изд-во «Мысль», 2010. С. 326.

[4] *Степанянц М. Т.* Индийская философия: Энциклопедия. М.: «Восточная литература» РАН, 2009. С. 638.

витальная или жизненная энергия. Так, в посвящённых пране статьях процитированных выше авторов наибольшее внимание уделяется описанию и локализации пяти основных видов праны (воздухов жизни) присутствующих в организме человека (прана, апана, самана, удана и вьяна), а также особенностей употребления этого термина в связи с органами т. н. тонкого тела, отвечающими за чувственное восприятие и интеллектуальную деятельность[1,2].

Данный подход является безусловно корректным, даже известный автор классического комментария (IV–V веков) к Йога-сутрам Вьяса, говоря о пране, не выходит за рамки описания и локализации в организме её пяти видов[3]. Тем не менее многие авторитетные специалисты в области теоретических и практических аспектов учения йоги, являющиеся его адептами, характеризуют понятие прана значительно шире.

В частности, Б. К. С. Айенгар утверждает, что прана это энергия, пронизывающая всю Вселенную. Объясняя это понятие, он пишет: «Это — физическая, ментальная, интеллектуальная, сексуальная, духовная и космическая энергия. Все вибрирующие энергии есть прана. Все физические энергии, такие как тепло, свет, гравитация, магнетизм и электричество, также являются праной. Это скрытая или потенциальная энергия, присутствующая во всех существах <…>. Это — первоисточник любой активности. Это — энергия, которая созидает, защищает и разрушает. Сила, энергия, жизненная сила, жизнь и дух — всё это формы праны. <…> [Прана] тождественна истинной Сути (Атма [ну]). <…> Она — Космическая Личность (Пуруша) философии Санкхья»[4].

[1] См.: Новая философская энциклопедия. Т. III. М.: Изд-во «Мысль», 2010. С. 326.

[2] См.: *Степанянц М. Т.* Индийская философия: Энциклопедия. М.: «Восточная литература» РАН, 2009. С. 638–640.

[3] См.: Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М.: «Наука» ГРВЛ, 1992. С. 170.

Андрэ Ван Лисбет пишет о пране так: «Прана — это совокупность энергетических потоков Вселенной. <…> Магнетизм — такое же проявление праны, как электричество и гравитация. Всё, что существует во Вселенной, — это проявления праны. Благодаря ей дует ветер, дрожит земля, горит огонь, летают самолёты, светят звёзды и думает философ. <…> Прана — основная энергия, которая оживляет все существующие формы. Прана — это не грубая материя, это скорее сила, которая ею движет»[5].

Свами Шивананда даёт описание практически идентичное уже приведённым: «Прана — это энергия. Это дыхание жизни. Это принцип жизни. <…> Прана вибрирует и в сознании появляются мысли. <…> Прана вибрирует в акаше <…> [(санскр. [ākāśa] — пространство, *филос.* эфир[6])]. В результате рождаются прочие элементы: воздух, огонь, вода и земля. <…> Прана — это старейшая часть всего сущего <…>. Огонь горит благодаря пране. Ветер дует благодаря пране. Реки текут благодаря пране. <…> Радиоволны распространяются благодаря пране. <…> Прана расходуется в процессе мышления, проявления воли, при выполнении действий, при движении, разговоре. <…> Прана проявляется как движение, гравитация, магнетизм и электричество. <…> Нервные токи и сила мысли — это проявления праны. <…> Как спицы соединяются в ступице колеса, так всё в мире соединяется в пране [(см. Прашна-упанишада, Вопрос 2, шлока 6[7])]»[8].

Ещё в одном источнике, авторство которого также принадлежит Шивананде, говорится: «Прану можно определить, как

[4] *Айенгар Б. К. С.* Прояснение Пранаямы. Пранаяма Дипика. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. С. 37.

[5] *Ван Лисбет А.* Пранаяма. Путь к тайнам Йоги. Киев: «Янус», 2001. С. 11–16.

[6] См.: *Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1987. С. 88.

[7] См.: Упанишады. Кн. 2. М.: «Наука», 1992. С. 191.

тончайшую жизненную силу, присутствующую во всём, что воспринимается на физическом плане как движение и действие, а на ментальном — как мысль. <...> Прана — это суммарная энергия Вселенной. Это сумма всех сил, скрытых в человеке и окружающих его. Тепло, свет, электричество, магнетизм — всё это проявления праны. Все физические силы, все энергии и прана проистекают из общего источника, Атмана»[9].

Весьма широко высказывается о пране и Свами Вивекананда: «Прана проявляет себя через движение, она проявляет себя через гравитацию, через магнетизм. Прана проявляет себя через жизнь организма, через нервные импульсы, через психическую энергию. Начиная с психической энергии и кончая самой примитивной силой, всё есть не что иное, как проявления праны. Вся суммарная энергия Вселенной, как духовная, так и физическая, возвращённая в своё первичное состояние, называется праной»[10].

Такое различие в объяснении понятия прана отечественными индологами и адептами учения йоги не является ошибкой — оба подхода можно признать совершенно верными. Но в первом случае мы встречаем описание праны явно тяготеющее к представлениям философской школы санкхьи, а во втором — к мировоззрению веданты. Поскольку взгляды санкхьи и веданты являются наиболее важными для классической йоги и по существу представляют её теоретическую базу, рассмотрим их более подробно.

В книге Махабхараты Лесная (см. Глава 213, шлоки 4–6) мы встречаем такие слова: «Всё пребывает в пране, это — превосходное лоно сущностей, (принадлежащее) Браме — так мы определяем; это — душа всех существ, рождённый Пуруша; он

[8] *Свами Шивананда.* Йога и сила мысли. Киев: «София», 2002. С. 49–52.

[9] *Свами Шивананда.* Наука пранаямы. Киев: «София», 2000. С. 14–18.

[10] *Свами Вивекананда.* Четыре йоги. М.: Прогресс, 1993. С. 134–135.

вечен, он — махан-буддхи, личное начало существ и предметов, он здесь всегда полностью охраняется праной»[1]. В этом месте, а также в Упанишадах термин прана имеет весьма обширный смысл и используется как синоним Брахмана и Атмана. Однако, уже в ранней (т. н. эпической) санкхье слово прана постепенно начинает терять своё широкое значение и приобретает более узкое понятие дыхания жизни. По мере развития в санкхье теории гун, учение о пране оказывает всё меньшее значение и в итоге начинает восприниматься «как лишний привесок <…> [и] чуждый элемент в системе»[2].

В связи с этим, ссылаясь на Сурендранатха Дасгупту, акад. Смирнов пишет: «Чем больше текст тяготеет к „классической“ санкхье, тем слабее в нём отражено учение о пранах и тем сильнее оттеняется учение о гунах»[3]. Основными понятиями классической санкхьи становятся пуруша, пракрити и гуны, а восприятие слова прана сводится к значению витальной или жизненной энергии в организме.

Санкхья утверждает, что в мире присутствует два безначальных и независимых друг от друга источника: материальная (бессознательная) первопричина всего существующего во Вселенной пракрити (санскр. [prakṛti] — природа, натура, характер, нрав, *филос.* первопричина мира объектов[4], материя) и духовное (сознательное) начало, познающий пракрити (пассивно наблюдающий за её проявлениями) и трансцендентный по отношению к ней, Пуруша (санскр. [puruṣa] — рождённое Брахмой божество

[1] Махабхарата (Философские тексты). Вып. IV. Беседа Маркандеи. Ашхабад: Изд-во АН Туркм. ССР, 1958. С. 197.

[2] *Смирнов Б. Л.* Санкхья и йога // Махабхарата (Философские тексты). Вып. VII. Ч. 2. Книга о Бхишме. Книга о побоище палицами. Ашхабад: «Ылым», 1981. С. 125.

[3] Там же. С. 138.

[4] См.: *Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1987. С. 410.

олицетворяющее мужское начало, человек, мужчина, *грамм.* лицо, душа, *филос.* мировой дух[1]).

В книге Махабхараты Лесная (см. Глава 210, шлоки 16–18) присутствует также и упоминание о гунах (санскр. [guṇa] — качество, волокно, верёвка, шнур, нить, тетива, струна, составная часть, элемент, *филос.* свойство *или* атрибут[2]): «Эта Вселенная, весь целиком этот мир преходящий, состоящий из великих сутей, покорен Брахмо; оно — запредельно. Великие сути: эфир, земля, вода, огонь, воздух; <…> во всех этих (три) гуны; гуны окутывают одна другую, одна за другой — гуны во всём; (всё) поочерёдно в трёх гунах»[3]. Б. Л. Смирнов поясняет, что великие сути (махабхута) это понятие родственное стихиям в древнегреческой философии[4].

Здесь необходимо привести весьма важное дополнение из текста Бхагавадгиты (см. Глава 7, шлока 13), которое уточняет взаимоотношения между гунами и запредельным Брахмо или (в терминологии санкхьи) Пурушей: «Этот мир ослеплён различьем состояний, от гун возникших; он не знает, что Я, неизменный, пребываю выше, чем гуны»[5]. Более того, например, в Шива-самхите (см. Глава 2, шлоки 44–47) говорится о нереальности этого мира, о том, что проявленный (объективный) мир иллюзорен[6]. Различные философские школы Индии по-разному описывают пракрити. Некоторые считают её иллюзией (нереальностью), другие признают её относительную реальность[7].

[1] См.: Там же. С. 398–399.

[2] См.: Там же. С. 193.

[3] Махабхарата (Философские тексты). Вып. IV. Беседа Маркандеи. Ашхабад: Изд-во АН Туркм. ССР, 1958. С. 190.

[4] См.: Там же. С. 587.

[5] Бхагавадгита. Перевод с санскрита, исследование и примечания. М.: «Восточная литература» РАН, 1999. С. 46.

[6] См.: The Siva Samhita. New Delhi (India): Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1999. P. 22.

Наряду с этим, как пишет известный историк и религиовед, специалист в области индийской философии и йоги, профессор Чикагского университета Мирча Элиаде, с точки зрения философии санкхьи «пракрити столь же реальна и столь же вечна, сколь и Пуруша [(она есть вечная реальность, которая всегда существовала и всегда будет существовать[8])]; но, в отличие от духа, она динамична и обладает творческой силой. Несмотря на то, что первичная субстанция единообразна и инертна, она обладает тремя <…> модусами, которые называются гуны и позволяют ей проявляться тремя различными образами: 1) саттва [(санскр. [sattvá] — существование, бытие, суть, сущность, разум, сознание, религиозная чистота[9])] <…>; 2) раджас [(санскр. [rájas] — воздушное пространство, туман, пыль[10])] <…>; 3) тамас [(санскр. [támas] — темнота, заблуждение, ошибка[11])] <…>. Впрочем, эти гуны не следует рассматривать как нечто отличное от пракрити, поскольку они не обладают независимым существованием; любой феномен физической, биологической или психической реальности являет все три гуны одновременно, [причём] <…> в неравной пропорции, [так как] <…> равновесие гун означало бы прекращение существования Вселенной»[12]. По сути, гуны это три нити (волокна) или качества из которых при соединении в различных пропорциях сплетается вся ткань пракрити (материи или природы)[13,14,15].

[7] См.: Махабхарата (Философские тексты). Вып. IV. Беседа Маркандеи. Ашхабад: Изд-во АН Туркм. ССР, 1958. С. 666.

[8] См.: *Constance A. J., James D. R.* Encyclopedia of Hinduism. NY: Infobase Publishing, 2007. P. 332.

[9] См.: *Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1987. С. 680.

[10] См.: Там же. С. 536.

[11] См.: Там же. С. 236.

[12] *Элиаде М.* Йога. Бессмертие и свобода; Патанджали и йога. М.: «Ладомир», 2013. С. 63.

Таким образом, в классической санкхье учение о пране сохраняется в силу традиции, но лишь как учение о частных пранах или нервных токах в организме. Для йоги такое представление о пране является совершенно недостаточным, и там оно не только сохраняется, но и получает своё развитие[16]. Различные подходы к понятию прана являются «одним из наиболее существенных отличий санкхьи и <…> йоги»[17]. При этом представления классической йоги о пране сближают её с философско-религиозной школой веданты.

С точки зрения веданты, вся Вселенная состоит из двух первооснов: из акаши (пространства или эфира) и праны (энергии или силы)[18,19,20]. По утверждению Мишры Рамамурти, «все формы энергии относятся к пране, а все формы материи — к акаше»[21]. Как единодушно об этом пишут Свами Вивекананда и Свами Шивананда, акаша это присутствующая повсюду тонкая субстанция, не воспринимаемая человеческими органами чувств. Под воздействием праны из акаши развиваются все материальные формы: астрономические объекты и живые организмы, газообразные, жидкие и твёрдые вещества — всё, что суще-

[13] См.: *Сарвепалли Р.* Индийская философия. Т. II. М.: Изд-во иностранной литературы, 1957. С. 231.

[14] См.: *Рамамурти М.* Психология йоги. Киев: «София», 2003. С. 35.

[15] См.: *Дасгупта С.* Философия йоги и её отношение к другим системам индийской мысли. СПб.: «Наука», 2008. С. 64.

[16] См.: *Смирнов Б. Л.* Санкхья и йога // Махабхарата (Философские тексты). Вып. VII. Ч. 2. Книга о Бхишме. Книга о побоище палицами. Ашхабад: «Ылым», 1981. С. 139.

[17] Там же. С. 125.

[18] См.: *Рамамурти М.* Психология йоги. Киев: «София», 2003. С. 462.

[19] См.: *Свами Вивекананда.* Четыре йоги. М.: Прогресс, 1993. С. 134.

[20] См.: *Свами Шивананда.* Наука пранаямы. Киев: «София», 2000. С. 14.

[21] *Рамамурти М.* Психология йоги. Киев: «София», 2003. С. 462.

ствует в этом мире, имеет форму или материальное проявление, рождается из акаши и праны[1,2].

По словам Сарвепалли Радхакришнана, Пуруша и пракрити санкхьи в представлении веданты не могут быть самостоятельными субстанциями, а лишь модификациями единой реальности. При этом единственной высшей реальностью и бесконечной субстанцией в мировоззрении веданты является Брахман, который «представляет собой космическое пространство, или акашу, и космическое дыхание, воздух, или прану»[3].

Резюмируя всё вышесказанное о пране в представлении йоги-веданты, подчеркнём, что она описывается как всеобъемлющая энергия (сила), которая является причиной любой активности (деятельности) и / или любых процессов (физических, химических, биологических, физиологических, психических и т. д.). При взаимодействии с акашей (эфиром или пространством) прана порождает все виды материи и объекты. Она созидает, сохраняет и разрушает всё, что существует во Вселенной. Она проистекает из Брахмана и / или Атмана, принадлежит ему и отождествляется с ним.

Для полноты представленной картины следует сделать три существенных замечания. Во-первых, о том, что Брахман (санскр. [Bráhman] — мировая душа, божественная субстанция, бог Брахма[4]) и Атман (санскр. [Ātman] — мировая душа, высший дух[5]) являются неотделимыми друг от друга понятиями, выражающими некую высшую реальность — абсолютную, индифферентную и безличную первооснову всего сущего.

[1] См.: *Свами Вивекананда.* Четыре йоги. М.: Прогресс, 1993. С. 134.

[2] См.: *Свами Шивананда.* Наука пранаямы. Киев: «София», 2000. С. 15.

[3] *Сарвепалли Р.* Индийская философия. Т. II. М.: Изд-во иностранной литературы, 1957. С. 387.

[4] См.: *Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1987. С. 470–471.

Во-вторых, обратим внимание, что в представлении веданты, весь наш мир, все окружающие нас люди и объекты, солнце, воздух, вода, вся Вселенная представляет из себя иллюзию. Как это ни парадоксально, но в традиции веданты в целом и в адвайта-веданте в частности «единственная реальность признаётся за <…> Атманом-Брахманом, лишённым свойств и определений <…>, с этим Брахманом никогда ничего не происходило, Вселенная же обязана своим появлением грандиозной космической иллюзии — майе, которая и создаёт миражную кажимость предметов и многочисленных душ»[6]. Майя (санскр. [māyā] — иллюзия, видимость[7]) полностью зависима от Брахмана и представляется его творческой способностью.

Наконец, в-третьих, отметим, что в индийском мировоззрении отсутствуют как таковые теории о сотворении мира из ничего[8]. В наиболее общем для индуизма представлении о происхождении Вселенной существует понятие о её циклических переходах из непроявленного в проявленное состояние, о так называемых циклах ночи и дня Брамы. День Брамы заканчивается пралайей (санскр. [pralaya] — растворение, исчезновение, заход (солнца или луны), смерть, *мифол.* гибель мира или конец света[9]) после которой наступает ночь Брамы, заканчивающаяся саргой (санскр. [sarga] — выделение, движение, ход, творение, созидание, воля, желание[10]), после которой вновь наступает день Брамы.

В мировоззрении веданты и йоги при завершении каждого такого цикла (в конце дня Брамы) все различные проявления

[5] См.: Там же. С. 91.

[6] Новая философская энциклопедия. Т. II. М.: Изд-во «Мысль», 2010. С. 477.

[7] См.: *Степанянц М. Т.* Индийская философия: Энциклопедия. М.: «Восточная литература» РАН, 2009. С. 496.

[8] См.: Там же. С. 726.

[9] См.: *Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1987. С. 439.

праны затихают и переходят в её потенциальную форму (уместнее здесь было бы сказать, скрытое или непроявленное состояние, чтобы избежать неверных ассоциаций с физическим термином потенциальная энергия). В начале нового цикла прана вновь пробуждается, приходит в движение и восстанавливает всё разнообразие своих проявлений[11,12].

* * *

И в йоге, и в православном христианстве присутствует основополагающее понятие энергии, однако его интерпретации различны. В христианстве существует представление о Божественной энергии (единственной числом, но множественной в своих проявлениях), которая особо характеризуется как нетварная. Что подразумевает под собой разделение всех действующих во Вселенной энергий на нетварную энергию, относящуюся непосредственно к Богу, и на тварные энергии, свойственные Его творению.

В йогическом мировоззрении отсутствует как таковое представление о творении из ничего, оно исходит из идеи вечного существования Вселенной, претерпевающей постоянные трансформации из непроявленного состояния в проявленное и обратно. В связи с этим в йоге отсутствует и деление энергий на тварные и нетварные. Все энергии рассматриваются как имеющие в своём первичном состоянии единое основание — всеобъемлющую силу, именуемую праной, связываемую и зачастую отождествляемую с безликим Абсолютом, с Атманом или Брахманом. Кроме того, в йоге энергия и управление ей является одним из инструментов обретения сверхспособностей, подготовки к медитации, в конечном итоге, освобождения от необходимо-

[10] См.: Там же. С. 711.

[11] См.: *Свами Вивекананда*. Четыре йоги. М.: Прогресс, 1993. С. 135.

[12] См.: *Свами Шивананда*. Наука пранаямы. Киев: «София», 2000. С. 15.

сти реинкарнации и, как следствие, прекращения индивидуального существования души (её слияния с Абсолютом и растворения в нём).

В православном богословии тварным энергиям не уделяется какого-либо особого значения, оно признаёт их наличие, но не рассматривает в качестве важного объекта исследования (оставляет на рассмотрение естественными науками). При этом нетварная Божественная энергия является средством достижения обóжения и обретения человеком вечной жизни в Царствие Небесном.

Следует особо отметить, что в христианском представлении получение положительного воздействия Божественной энергии или так называемое стяжание благодати возможно исключительно при помощи (при содействии) или в сотрудничестве (в соработничестве) с Богом, а в йоге достижение условно благоприятного эффекта от взаимодействия с праной мыслится возможным сугубо по одному лишь индивидуальному произволению человека, практикующего пранаяму.

ГЛАВА 5. ПРАВОСЛАВНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ЙОГИ О СТРОЕНИИ ЧЕЛОВЕКА

В первой части данной главы сначала будет последовательно рассмотрена антропологическая терминология, встречающаяся в Священном Писании Ветхого и Нового Завета, с описанием, на сколько это возможно, присутствующих там терминов, имеющих отношение к высшим (духовному и душевному) уровням устроения человека. Затем будут приведены антропологические представления некоторых из святых отцов Церкви, а именно великих каппадокийцев — свтт. Григория Нисского, Григория Богослова и Василия Великого, а также прп. Симеона Нового Богослова и свт. Григория Паламы. Во второй части главы мы рассмотрим представления йоги и индуизма о психофизиологическом строении человека, сопоставим их с представлениями православной антропологии, подведём итоги осуществлённого исследования и сделаем соответствующие выводы.

5.1. БИБЛЕЙСКОЕ ОСНОВАНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ[1]

5.1.1. Проблема антропологической терминологии Ветхого Завета

В Ветхом Завете есть указание на три составляющие душевно-духовного уровня в устроении человека — это не́феш (др.-

[1] Содержание данного параграфа является существенно переработан-

евр. [nefesh] — душа, человек, живое существо, жизнь, желание, глотка, горло[2]), ру́ах (др.-евр. [rûaḥ] — дух, дыхание, ветер, душа, жизнь[3]) и нешама́ (др.-евр. [neš̆āmâ] — дуновение, дыхание, живое существо, человек[4]). Именно эти понятия, в отличие от телесных составляющих, представляют наибольший интерес с точки зрения антропологии. Разберём последовательно каждое из них.

Нефеш[5]

Слово нефеш является существительным женского рода, вероятно, не происходящим от глагольного корня и относящимся к общесемитскому словарному запасу. В Ветхом Завете оно встречается 754 раза и чаще всего (144 раза) в Псалтири. В более чем 90% случаев (680 раз) для перевода нефеш на древнегреческий язык в Септуагинте используется слово психи (др.-греч. [psūkhḗ] — душа).

Существительное нефеш среди прочих слов Ветхого Завета является наиболее антропологичным и в этом отношении очень хорошо подходит для доступного описания ветхозаветной интерпретации человеческой природы. Люди в Ветхом Завете не думают о себе в предметно-объектных отношениях (дух и ду-

ным развитием исследования, основанного на частично опубликованных ранее материалах. См.: *Дружинин Д. В.* Высшие составляющие природы человека с точки зрения православной антропологии // Труды кафедры богословия СПбДА. 2023. №3 (19). С. 23–44.

[2] См.: *Графов А. Э.* Словарь библейского иврита. М.: Текст, 2019. С. 336.

[3] См.: Там же. С. 472–473.

[4] См.: Там же. С. 344.

[5] Приведённый далее текст (вплоть до следующей сноски с указанием ссылки на соответствующий источник) является адаптированным и сокращённым переводом одноименной словарной статьи.

ша). На основе их восприятия жизни как ритма дыхания они оказываются её живыми частями.

Слово нефеш не имеет отношения к таким понятиям, как интеллект или мысль, которые не обладают антропологическим статусом в Ветхом Завете. Оно означает радость жизни (выраженную через желание), как силу против смерти.

В Ветхом Завете слово нефеш употребляется в различных значениях, сходных, тем не менее, в своей основе. Так, первичное значение слова нефеш обычно понимается, как пасть, горло, пищевод, как орган, используемый для еды и дыхания. Такое значение довольно необычно, тем не менее, это показывает, что язык хорошо осознавал связь между питанием и дыханием, с одной стороны, и жизнью индивидуума, с другой.

Еще одно значение слова нефеш — желание, которое, очевидно, тесно связано со значением горло. В этом смысле оно может обозначать просто голод, который удовлетворяется через насыщение нефеш в значении горло или глотка. В отдельных случаях Ветхий Завет также рассматривает подобное желание и как простое сексуальное влечение, являющееся одной из форм страстной привязанности и любви.

Тем не менее, вполне возможно перевести нефеш словом душа, как это и было сделано семьюдесятью толковниками при переводе Ветхого Завета на древнегреческий язык.

Конкретное употребление слова нефеш в специализированном значении душа можно встретить только в относительно небольшом количестве мест Ветхого Завета, в которых говорится о горе и печали либо о радости и утешении чьих-то душ, а также об их уповании на Бога.

Заметим, что как нефеш означает не просто жизнь, а скорее её индивидуализацию (т. е. жизнь, воплощённую в индивидуумах — в животных или в человеке), также оно означает не просто душу, но скорее её психическую силу или энергию, которая изгоняет всякую мрачность, уныние, пессимизм и утверждает радостное желание жизни. Причём в этом значении предполагается тесная связь между нефеш и кровью.

Наряду с уже приведёнными значениями слова нефеш, во многих текстах Ветхого Завета, описывающих межличностные отношения между людьми, мы встречаем его, когда оно обозначает жизненное «я» и / или употребляется в качестве рефлексивного (возвратного) местоимения. В некоторых случаях мы можем также встретить употребление слова нефеш в значениях, описывающих отношения между Богом и индивидуальной личностью.

В этой связи, отметим также употребление слова нефеш в значении живая индивидуальность или человеческая личность. Такое использование встречается в списках лиц и в самом точном священническом законодательстве. Здесь язык опирается на древние юридические концепции, такие как формула: *Отдай душу за душу* (Исх 21:23), и обобщает терминологию для включения других ситуаций, затрагивающих все живые создания.

Священническая точность, вероятно, также породила выражение *душа живая* (см. Быт 1:20; 2:19; 9:10 и др.), которое относится и к животному миру, и характеризуется как близкое к человеческому существованию, а также передаёт смысл, как индивидуализации, так и самой жизни.

В заключении рассказа о нефеш следует сделать два замечания. Во-первых, отметим, что согласно Быт 2:7 (*И стал человек душею живою*) человек не имеет жизненного «я», но сам является этим жизненным «я». Поэтому не стоит предполагать, что какое-либо значение нефеш можно воспринять в смысле «иметь», поскольку такое толкование может привести к неправильному представлению о его антропологической природе.

А во-вторых, необходимо заметить, что Ветхий Завет поразительно редко говорит о нефеш Бога. Мы можем привести лишь единичные случаи подобного употребления слова нефеш и лишь в том смысле, что Бог тоже имеет отношения с Самим Собой.

Так мы встречаем, как Он клянётся Своей нефеш — *Самим Собою* (см. Ам 6:8; Иер 51:14) и ещё два примера — фразы, происходящие из того же корня: *Благоволит душа Моя* (Ис 42:1)

и *Поставлю Себе священника верного; он будет поступать по сердцу Моему и по душе Моей* (1 Цар 2:35)[1].

Руах[2]

Слово руах, которое, возможно, является звукоподражательным, можно считать существительным, основанным на билитеральном корне. Тем не менее, в иврите оно предполагает трилитеральное основание RWH, которое развилось из этого билитерального корня; та же база засвидетельствована и в арамейском языке. Это слово может быть классифицировано как существительное женского рода, образованное от неопределённой формы глагола, обозначающего действие: дуновение (ветра) или дыхание. По аналогии оно стало означать дыхание как признак жизни и, следовательно, дух и жизнь.

Женский аспект руах, отстаивающий и утверждающий жизнь, совершенно очевиден. Когда слово руах женского рода было переведено на древнегреческий язык словом среднего рода пневма (др.-греч. [pneûma] — дух), его восприятие внезапно изменилось. Ещё более заметное смещение акцента произошло, когда слово пневма было переведено на латинский как слово мужского рода spiritus (лат. — дух). Повторное изменение рода этого термина привело к существенно большей потере, чем это кажется на первый взгляд.

В Ветхом Завете слово руах встречается 378 раз. Оно поразному используется в различных типах текстов, а также

[1] См.: *Botterweck G. J.* Nefesh // Theological dictionary of the Old Testament. Vol. IX. Grand Rapids, Michigan (USA): Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998. P. 497–519.

[2] Приведённый далее текст (вплоть до следующей сноски с указанием ссылки на соответствующий источник) является адаптированным и сокращённым переводом одноименной словарной статьи.

в текстах, записанных в различные периоды времени. Однако его использование невозможно классифицировать и систематизировать. Также, несмотря на множество попыток, невозможно продемонстрировать его семантическое развитие, потому что доказательства слишком ограничены, а хронология текстов слишком неопределённа. Различие между значениями ветер, с одной стороны, и дыхание, дух, жизнь, с другой — разделяет все ветхозаветные тексты на две основные группы. Однако достаточно часто невозможно определить конкретное значение, как например, в словосочетании руах Элохим [rûaḥ Ĕlōhîm], где можно образно думать о ветре как о дыхании Бога.

Чаще всего (264 раза или около 70% случаев) для перевода руах на древнегреческий язык в Септуагинте используется слово пневма (др.-греч. — дух, дыхание, дуновение). Также довольно часто (около 50 раз или в 13% случаев) для перевода используется слово анемос (др.-греч. [ánemos] — ветер). Четыре раза руах переводится как пнои (др.-греч. [pnoḗ] — дыхание, движение воздуха, ветер).

Но когда руах относится к внутренним силам и эмоциям человека, вариации значений увеличиваются. Шесть раз на месте руах мы встречаем слово тимос (др.-греч. [thūmós] — воля, желание), два раза — психи (др.-греч. [psūkhḗ] — душа), и некоторые другие, например, макротимия (др.-греч. [makrothūmíā] — великодушие), олигопсихия (др.-греч. [oligopsūkhíā] — малодушие) — по одному разу. Греческое слово пневма было явно неуместно в этой области. По-видимому, Септуагинта весьма точно передаёт здесь смысл исходного текста, а попытки обнаружить искажение значения слова руах в результате перевода представляются необоснованными.

Переходя к обзору основных значений слова руах, вначале следует упомянуть о его употреблении для обозначения ветра, как природного явления. В понятии ветер руах является предметом нескольких глаголов движения. Мы часто находим его с глаголами: приходить, идти, проходить. Другие глаголы встречаются реже: парить, перемещаться, вырываться, обходить, возвращать-

ся, выходить. Ветер воспринимается как невидимое движение и сила.

Здесь следует заметить, что Ветхий Завет редко интересуется вопросами о природе вещей. Наблюдения за физическим миром присутствуют, но они всегда тесно связаны с человеческим опытом и стоят на службе создания аналогий и метафорических образов. Так, ветер часто рассматривается как инструмент действий Бога. При этом только один раз прямо говорится, что Бог *творит ветер* (Ам 4:13). В текстах, повествующих о творении, никогда не упоминается о создании ветра. Согласно Быт 1:2 (*Дух Божий носился над водою*), руах творения уже существует как творческая энергия Бога. В других текстах, в подавляющем большинстве случаев, руах в значении ветер всегда связан с активным вмешательством Бога и находится у Него на службе. Такая тесная связь может быть объяснена на фоне древних представлений о богоявлениях, которые рассматривали стихийные природные явления как проявления Бога.

С точки зрения антропологии в частности и богословия в целом наиболее интересными и важными употреблениями слова руах представляются случаи, когда его значения связаны с такими понятиями, как дыхание или дух. Наиболее важным здесь следует отметить Божественный руах, имеющий отношение к сотворению человека. Вспомним, как это описывает Быт 2:7: *И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни* (др.-евр. [nishmát hayyím]). Хотя слово руах здесь не фигурирует, оно воспринимается как синонимичное и встречается в подобных высказываниях в других местах: *Так говорит Господь Бог,* <…> *дающий дыхание* (др.-евр. [nesšāmâ]) <…> *и дух* (др.-евр. [rûaḥ]) (Ис 42:5); *Господь,* <…> *образовавший дух* (др.-евр. [rûaḥ]) *человека внутри него* (Зах 12:1); *Дух Божий* (др.-евр. [Rûaḥ-Ĕl]) *создал меня, и дыхание Вседержителя* (др.-евр. [nishmát Shaddáy]) *дало мне жизнь* (Иов 33:4).

Согласно Быт 3:19, всё возвращается к своему источнику: *Прах ты и в прах возвратишься*. Но что происходит с дыханием жизни, в тексте не говорится. Отчасти об этом сказано

в Иов 34:14–15: *Если бы Он обратил сердце Свое к Себе и взял к Себе дух ее и дыхание ее, — вдруг погибла бы всякая плоть, и человек возвратился бы в прах*. Еккл 12:7 говорит ещё более ясно: *И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его*. Эти отрывки проясняют, что всякий раз, когда в тексте говорится об основополагающем составе человека, ничего не говорится явно о собственном руах человека, а скорее о руах Бога (или руах от Бога) внутри человека. Важным исключением здесь являются слова из Книги пророка Захарии, говорящие о Боге, создавшем *дух человека внутри него* (Зах 12:1).

Обратим внимание, когда речь идет о строении людей, слово руах оказывается термином, сопоставимым с понятием образа Божьего. Подобно тому, как последний связывает людей с Богом в качестве их образца, так и руах указывает на их динамические отношения с Богом. Несомненно, это слово передаёт не только причинную зависимость, но и исключительное достоинство человеческой жизни. В антропологии Ветхого Завета дух означает сокровенную часть, как особую составляющую индивидуальной личности человека, выходящую за пределы телесности. В то же время этот дух связан с опытом человека и осознанием Бога.

Тем не менее, когда слово руах не относится к животворящему Божественному Духу, это слово также означает и жизненную силу самих людей, которая находит выражение в их умственной деятельности, способностях и эмоциях. В этом контексте Ветхий Завет мыслит в терминах внешних влияний, исходящих от Божественного руах (манифестаций Духа Божия в человеке), либо от его противоположности — злого духа (одержимости падшими духами). Это особенно заметно, когда текст имеет дело с экстраординарными способностями или страстями и эмоциями, которые индивид не может контролировать. Принципиальная возможность такого внешнего влияния основывается на представлениях о духовных дарованиях и о Святом Духе, который может изменить всё внутреннее в человеке.

Особенную роль в жизни людей, которых Бог выделил для выполнения определённых функций в обществе, играет ещё одно значение слова руах — благодать. Носителями этой благодати были такие личности, как судьи и пророки. Как прямой дар от Бога, такой благодатный дух не мог быть ни унаследован, ни привязан к какому-либо человеческому учреждению.

С введением династического царствования дух уже мог беспрерывно передаваться по наследству, но такая царственная благодать представлена только в повествованиях о Сауле и Давиде. Впоследствии мы больше ничего не слышим о царях, наделённых руах[1].

Несколько забегая вперед, как это может показаться на первый взгляд, обратим, тем не менее, именно здесь внимание на ещё один антропологический аспект. Как известно, в святоотеческих творениях довольно часто встречается употребление древнегреческих слов нус (др.-греч. [noûs] — ум) и пневма (др.-греч. [pneûma] — дух), которые используются если не как синонимы, то практически как взаимозаменяемые, причём без особого изменения смысла повествования. Однако единственное и довольно неубедительное основание такому употреблению слова ум можно найти лишь в Новом Завете, а в ветхозаветных текстах оно отсутствует.

В частности, в Послании к Ефесянам апостола Павла мы встречаем такие слова: *Обновиться духом ума* (Еф 4:23). Несмотря на, казалось бы, вполне определённое указание на ум, всё же с точки зрения антропологии представляется более правильным говорить здесь не столько о духе ума, сколько об умном духе.

Выражение дух ума в обратном переводе на арамейский (палестинский или сирийский) язык должно было бы звучать как руха д'мадда (арам. [rūḥā də-maddā] — знающий, ведающий или

[1] См.: *Botterweck G. J.* Rûaḥ // Theological dictionary of the Old Testament. Vol. XIII. Grand Rapids, Michigan (USA): Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2004. P. 365–402.

понимающий дух) или руха д'хавна (арам. [rūḥā də-ḥawnā] — понимающий или умный дух). Оба термина, мадда (арам. [maddā] — знание, ве́дение, понимание, восприятие, ум[1]) и хавна (арам. [ḥāwnā] — ум, понимание[2]), широко использовались для обозначения ума в последующей арамеоязычной христианской традиции. Это арамейское выражение было бы более правильно перевести как умный дух или ведающий дух. В арамейских языках относительные прилагательные непродуктивны и чаще всего, как и в этом случае, вместо них используются сопряжённые сочетания двух существительных с одним из них в генитивной конструкции. Если бы апостолу Павлу нужно было по-арамейски сказать умный дух, то он не мог бы это сделать иначе, как сказав дух ума, что связано с ограничениями арамейского языка, главного языка евреев Палестины в I веке. Представляется весьма вероятным, что греческое выражение дух ума в Послании ап. Павла — это калька с арамейского и здесь язык не оставлял ему выбора.

Тем не менее, зачем ап. Павлу было говорить умный дух? Дело в том, что арамейское слово руха (арам. [rūḥā]), как и еврейское руах (др.-евр. [rûaḥ]), означало одновременно и ветер, и дух, и дыхание[3,4]. Очевидно, не имея в известных ему семитских языках строгой антропологической терминологии, апостол Павел использовал данное сопряжённое сочетание, чтобы получить достаточно строгий и конкретный термин.

Данное предположение ни в коей мере не призвано отменить сложившуюся в святоотеческом наследии концепцию дух-

[1] См.: *Sokoloff M.* A dictionary of Christian Palestinian Aramaic. Leuven (Belgium): Peeters, 2014. P. 210–211.

[2] См.: Там же. P. 97–98.

[3] См.: Там же. P. 392–393.

[4] См.: *Sokoloff M.* A dictionary of Jewish Babilonian Aramaic of the Talmudic and Geonic periods. Ramat-Gan (Israel): Bar Ilan University Press, 2002. P. 1064.

ум, но лишь уточнить её с целью конкретизации православной антропологической терминологии. Всё же, как это видно из представленных выше значений ветхозаветного слова дух, ум является его качественной характеристикой и должен использоваться по отношению к нему как прилагательное. Именно дух, образованный Богом в человеке (см. Зах 12:1) и дающий ему жизненную силу, обладает и волей, и желаниями, и чувствами, и умственными способностями, а также является источником совести и личностной индивидуальности.

Нешама[1]

Слово нешама — существительное женского рода, довольно редко встречающееся в Ветхом Завете. Оно представлено там всего 24 раза в текстах на иврите и ещё 2 раза в арамейской части ветхозаветного Писания.

Основное значение слова нешама — дуновение, ветер, а также дыхание жизни, живое творение. Имеются следующие примеры словосочетаний со словом нешама: *Дуновение духа гнева Его* (см. 2 Цар 22:16); *Дыхание жизни* (см. Быт 2:7); *Дуновение Божье* (см. Иов 4:9; 37:10); *Дуновение Господа* (см. Ис 30:33); *Дыхание Вседержителя* (см. Иов 32:8; 33:4); *Дух человека* (см. Притч 20:27).

В Септуагинте слово нешама 13 раз представлено древнегреческим словом пной (др.-греч. [pnoḗ] — дыхание, ветер, движение воздуха), 4 раза — эмпнэо (др.-греч. [empnéō] — дыхание, дуновение), 3 раза — пневма (др.-греч. [pneûma] — дыхание, дух) и по одному разу — простагма (др.-греч. [próstagma] — возглас, команда), эмпнефси (др.-греч. [émpnefsi] — вдохновение), тимос (др.-греч. [thūmós] — воля, желание) и зои (др.-греч.

[1] Приведённый далее текст (вплоть до следующей сноски с указанием ссылки на соответствующий источник) является адаптированным и сокращённым переводом одноименной словарной статьи.

[zōḗ] — жизнь). При этом, как это было отмечено выше, в некоторых случаях оно представляется очень близкой параллелью по отношению к слову руах.

Отправной точкой для понимания слова нешама в Ветхом Завете является Быт 2:7, где рассматривается двойственный процесс творения человека. Бог формирует человека из праха земного, а затем вдыхает в него дыхание жизни (др.-евр. [nishmát hayyím]). Хотя здесь нешама уже по сути подразумевает дыхание жизни, сочетание с хайим (др.-евр. [hayyím] — жизнь) ещё более подчёркивает его характер как живительного дыхания. Второй акт является решающим, поскольку исключительно посредством Божественного и животворящего дыхания — через нешама Бога человек становится живым существом.

Таким образом, без нешама человек мёртв, и нешама является характерной чертой, представляющей жизнь человека неразрывно связанной с Богом. При этом вдохновение Божественного дыхания не означает для человека получение Божественной души или Божественного духа, и в этом человек, несмотря на дыхание жизни, полученное от Бога, отличается от Творца. То есть, нешама означает дар жизни людям, но не более того.

С точки зрения процесса творения, нешама также означает персональную физическую жизнь человека. Причём основываясь на представлении о том, что нешама в полном смысле этого слова означает жизнь, этот термин стал использоваться и в общем значении как живое творение[1].

Представляется необходимым сделать ещё одно важное замечание и отметить также, что в контексте взаимосвязи Священного Писания и Священного Предания слово нешама хоть и не имеет такого прямого перевода, но по своему

[1] См.: *Botterweck G. J.* Nesāmâ // Theological dictionary of the Old Testament. Vol. X. Grand Rapids, Michigan (USA): Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999. P. 65–70.

смыслу близко и даже может быть тождественно греческому слову энергия (др.-греч. [enérgeia] — действие, деятельность, сила, мощь) в значении Божественной энергии. В Новом Завете слово энергия в похожих смысловых значениях встречается довольно фрагментарно, причём несколько в иных (производных) формах и, преимущественно, лишь в Посланиях ап. Павла (см. 1 Кор 12:6; Кол 1:29; Гал 2:8; Флп 2:13 и др.), а представления о нетварной, но имманентной по отношению к тварному миру Божественной энергии в святоотеческом понимании были окончательно сформулированы лишь в XIV веке свт. Григорием Паламой. Тем не менее, такое отождествление представляется не только допустимым, но и необходимым для уточнения православной антропологической терминологии.

5.1.2. Антропологическая терминология в Посланиях св. ап. Павла

Среди текстов Нового Завета Послания апостола Павла наиболее широко представляют антропологическую терминологию. Именно этим обстоятельством был обусловлен их выбор для осуществления настоящего обзора. При этом мы остановимся лишь на двух антропологических терминах, относящихся к высшим (возможно также сказать тонким) уровням человеческого строения — это психи (др.-греч. [psūkhḗ] — душа) и пневма (др.-греч. [pneûma] — дух).

Термины саркс (др.-греч. [sárx] — плоть) и сома (др.-греч. [sóma] — тело) будут опущены как представляющие больший интерес скорее для физиологии человека, а не его антропологии в контексте богословского исследования. А такие термины как, например, нус (др.-греч. [noûs] — ум), сюнэйдэсис (др.-греч. [suneídēsis] — совесть) и другие не рассматриваются, поскольку, исходя из сделанного ранее предположения, относятся к высшей антропологической составляющей в человеке, а именно к его духу.

Ещё один антропологический термин — кардиа (др.-греч. [kardíā] — сердце) оставлен нами без внимания, так как представляется, прежде всего, физиологическим центром в человеке являющимся проекцией или (что также не вполне корректно) местом сосредоточения его душевно-духовных сил. Сердце лишь в метафорическом смысле (опосредовано) является источником воли, эмоций, мыслей и влечений человека, что скорее свойственно непосредственно духу, пребывающему в нём.

Помимо этого, прежде чем перейти к обзору, следует заметить, что в целом антропологическая терминология у св. ап. Павла носит довольно неустойчивый характер. Отдельные понятия могут появляться и исчезать в его Посланиях в связи с различными обстоятельствами в жизни тех общин, к которым он обращается. Также терминология может изменяться в зависимости от нужд его полемики с представителями тех или иных представителей сообществ (иудейского либо языческого). Кроме того, обратим внимание, что учение апостола Павла всё же не является антропологическим по своему характеру и лишь содержит некоторую терминологию, относящуюся к строению человека, но не объясняет её.

Тем не менее, вполне очевидным является тот факт, что антропологические термины, постоянно встречающиеся в Посланиях апостола, были взяты им из иудейской традиции и с различной частотой употребляются в сходных (устойчивых) значениях. К таковым относятся и выбранные нами для рассмотрения понятия.

Психи

Наиболее ярко термин психи представлен в Послании св. апостола Павла к Фессалоникийцам в 1 Фес 2:8: *Мы, из усердия к вам, восхотели передать вам не только благовестие Божие, но и души наши*. Здесь под душами однозначно следует понимать не какое-либо человеческое благорасположение или положительные эмоции, а конкретную индивидуальную жизнь

человека, которую он предполагает разделить с другими людьми.

Слово психи в этом месте употребляется в традиционном иудейском представлении об устроении человека, которое существенно отличалось от аналогичных представлений фессалоникийских христиан. Они зачастую могли употреблять этот термин в гностическом смысле. Поэтому в противовес своим противникам ап. Павел использует психи в понятии жизнь, включающем в себя поведение и поступки человека.

Еще одним важным фрагментом в том же Послании является 1 Фес 5:23: *Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа*. Вероятно, оппоненты апостола отделяли тело от души и от духа, поэтому, чтобы подчеркнуть их единство в строении человека, он мог употребить здесь все три понятия вместе.

В Послании к Филиппийцам слово психи уже не появляется в подобном значении. Тем не менее, по сравнению с другими Посланиями оно встречается здесь очень часто. Так, например, во второй главе Послания св. ап. Павел говорит о Епафродите, который *за дело Христово был близок к смерти, подвергая опасности жизнь* (Флп 2:30). Здесь психи употребляется в обычном для Ветхого Завета значении — жизнь, как непосредственно жизнь конкретного человека.

В этом же Послании мы можем также наблюдать социальный аспект слова психи. Так, используя его производные, апостол призывает Филиппийцев стоять *в одном духе, подвизаясь единодушно за веру Евангельскую* (Флп 1:27). Нечто подобное мы видим и у апостола от 70-ти и евангелиста Луки: *У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа* (Деян 4:32). Очевидно, что тут мы наблюдаем экклезиологическую составляющую христианского учения, призывающего людей к единению в Церкви.

В Первом послании к Коринфянам слово психи появляется всего три раза, но не менее важное производное от него слово

психикос (др.-греч. [psūkhikós] — душевный) встречается в этом Послании ещё четыре раза. Трижды оно появляется в контексте повествования о воскресении (см. 1 Кор 15:44–46) и ещё один раз в утверждении о том, что *душевный человек не принимает того, что от Духа Божия* (1 Кор 2:14). Здесь это слово было предположительно употреблено апостолом Павлом в рамках дискуссии с представителями коринфского общества, которые могли дуалистически понимать строение человека. Как бы то ни было, следует заметить, что впоследствии св. апостол Павел более не употребляет слово душевный и это может являться косвенным подтверждением его локального использования исключительно в данной полемике.

Помимо этого, психи также встречается и в Послании к Римлянам. В одном месте: *И моей души ищут* (Рим 11:3), — это не имеющая большого значения для Послания цитата из 3 Цар 19:14. В другом фрагменте Послания: *Скорбь и теснота всякой душе человека* (Рим 2:9), — мы наблюдаем значение «каждому отдельному человеку», подчёркивающее универсальность суда Божия. Аналогичное употребление слова психи: *Всякая душа да будет покорна высшим властям* (Рим 13:1), — мы видим и в начале тринадцатой главы Послания.

Таким образом, можно признать, что ап. Павел использует слово психи как эквивалент слова нефеш. Оно встречается у него в трёх основных значениях: во-первых, как жизнь, состоящая из различных поступков человека от рождения до смерти; во-вторых, жизнь как активное начало, сила или энергия, которые утрачиваются с наступлением смерти; в-третьих, для обозначения индивидуального человека. Эти значения, как правило, зависят от общего контекста Посланий, но во всех случаях св. апостол Павел не выходит за рамки общей иудейской традиции.

Пневма

Термин пневма в значении Святой Дух (др.-греч. [Pneúma Agíon]) достаточно часто встречается как в Посланиях апостола

Павла, так и в остальных текстах Священного Писания Нового Завета. Постараемся рассмотреть здесь его иные значения.

Употребление в антропологическом смысле слова пневма (др.-греч. — дух) в Первом послании к Фессалоникийцам встречается только один раз вместе с терминами психи (др.-греч. — душа) и сома (др.-греч. — тело) в завершающем это Послание апостольском благословении (см. 1 Фес 5:23). Подобное употребление термина пневма мы также обнаруживаем в Первом и Втором посланиях к Коринфянам: *Чтобы быть святою и телом и духом* (1 Кор 7:34), *Они мой и ваш дух успокоили* (1 Кор 16:18), *Очистим себя от всякой скверны плоти и духа* (2 Кор 7:1). Затем, в Посланиях к Галатам и Филимону: *Благодать Господа нашего Иисуса Христа со духом вашим* (Гал 6:18; Флм 1:25), а также в Послании к Римлянам: *Свидетель мне Бог, Которому служу духом моим* (Рим 1:9). Здесь мы видим прямое употребление термина пневма в смысле духа входящего в состав человека.

Более того, св. апостол Павел не только допускает принадлежность духа человеку, но даже разделяет его на два понятия: на Дух Божий и дух человеческий. Мы можем наблюдать это в Первом послании к Коринфянам: *Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия* (1 Кор 2:11). В Послании к Римлянам мы также видим замечательные слова: *Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии* (Рим 8:16), — которые можно понимать таким образом, что Божественный Дух не оставляет попечения о Своём творении и продолжает опекать человека через взаимодействие с его духом.

При этом слова апостола Павла, допускающие осквернение и порочность человеческого духа (см. 1 Фес 5:23; 1 Кор 7:34; 2 Кор 7:1), подтверждают, что несмотря на его устроение по образу Духа Божия, он имеет сугубо тварную, а не Божественную природу. Можно предположить, что именно через человеческий дух — через эту искру или струю Божию, человек способен вос-

принимать оживляющую и освящающую человека Божественную благодать или энергию (нешама). Однако по своей порочной после грехопадения прародителей Адама и Евы природе, человек, будучи наделён свободной волей, зачастую ведёт жизнь, отделяющую его от Бога и совершает греховные поступки, которые разрушают связь присутствующего в нём духа с Духом Божиим.

Представления апостола Павла о присутствии духа в составе человека несколько отличаются от ветхозаветных, что, скорее всего, является результатом развития богословской мысли, основывающейся на словах из ветхозаветной Книги пророка Захарии (см. Зах 12:1), исследовать которое призвано библейское богословие как научная дисциплина. Тем не менее, с высокой степенью вероятности можно предположить, что ветхозаветные слова нефеш [nefesh] и руах [rûaḥ], как и новозаветные психи [psūkhḗ] и пневма [pneûma], которые отражают понятия душа и дух, являются общебиблейскими антропологическими терминами, употребляемыми практически в идентичных значениях.

5.2. СВЕДЕНИЯ О ПРАВОСЛАВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ ИЗ СВЯТООТЕЧЕСКИХ ТВОРЕНИЙ[1]

5.2.1. Антропология каппадокийцев

Исследование учения Церкви о человеке невозможно в отрыве от творчества великих каппадокийцев и в первую очередь без должного внимания к произведению святителя Григория

[1] Содержание данного параграфа является существенно переработанным развитием исследования, основанного на частично опубликованных ранее материалах. См.: *Дружинин Д. В.* Высшие составляющие природы человека с точки зрения православной антропологии // Труды кафедры богословия СПбДА. 2023. №3 (19). С. 23–44.

Нисского «Об устроении человека», являющегося одним из самых крупных древнехристианских творений на эту тему. Архимандрит Киприан (Керн) называет это произведение «едва ли не первой попыткой трактата на тему о человеке»[1].

Несмотря на то, что, по его словам, данное произведение ещё не является системным изложением антропологии, а прочие труды каппадокийцев содержат лишь отдельные идеи православного учения о человеке[2], их изучение представляется весьма актуальным. Обусловлено это тем, что антропология каппадокийцев возникает в контексте уже догматически верных триадологических представлений и служит надёжным основанием для последующих святоотеческих и современных богословских произведений, посвящённых исследованию человека, его происхождения, природы и психофизиологического строения.

Указанный трактат свт. Григория, являясь ключевым творением каппадокийцев в области антропологии, не лишён, тем не менее, и существенных недостатков. Так, помимо уже отмеченного отсутствия системности в изложении материала, необходимо обратить внимание, что преимущественно (особенно во второй половине трактата) оно содержит пространные рассуждения без каких-либо определённых умозаключений. Ещё одним недостатком, общим для антропологии каппадокийцев, является (сохраняющееся отчасти и до настоящего времени) отсутствие устоявшегося понятийно-терминологического аппарата.

Несмотря на это, его значение нельзя недооценивать. Помимо того, что оно является связующим звеном между антропологическими взглядами, содержащимися в Священном Писании Ветхого и Нового Заветов, с одной стороны, и последующими святоотеческими творениями, посвящёнными антропологии, с другой. Оно также содержит множество весьма ценных сведе-

[1] *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. С. 153.

[2] См.: Там же. С. 138.

ний и представлений о происхождении, назначении, природе и строении человека.

Говоря о происхождении человека, святитель Григорий Нисский, в частности, пишет: «Всё богатство твари готово было и на земле, и на море, но не было ещё, кому пользоваться этим. <…> Так великая эта и досточестная тварь — человек не обитал ещё в мире существ, потому что неестественно было начальнику явиться прежде подначальных, но после того, как уготовано сперва владение, следовало показать и царя»[1]. В этих словах святителя Григория содержится не только указание на время творения человека, но и на его предназначение: «Человек введен последним в творение <…> потому что вместе с началом бытия должен был стать царём подчинённых»[2].

И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] *по подобию Нашему* (Быт 1:26). Святитель указывает, что сотворению человека «предшествует совет, и Художником по начертанию слова предизображается будущее создание, и каково должно быть оно, и какого Первообраза носить на себе подобие»[3]. В этом он видит высокое достоинство человека, поскольку всё ранее сотворённое «созидается единым речением»[4].

«[Бог] в основание устройства [человека] полагает <…> сугубое начало, смешав с земным божественное, — как пишет святитель Григорий, — чтобы ради того и другого иметь ему наслаждение, какое сродно и свойственно тому и другому, наслаждаясь и Богом по естеству божественному, и земными благами по однородному с ними чувству»[5].

«Божественная <…> красота, — пишет святитель, — не во внешних чертах, <…> но усматривается в невыразимом

[1] *Григорий Нисский, свт.* Творения святых отцов в русском переводе. Т. 37. М.: МДА, 1861. С. 84.

[2] Там же. С. 85.

[3] Там же. С. 86.

[4] Там же. С. 87.

блаженстве добродетели. <…> Божество есть Ум и Слово <…>. Недалеко от сего и естество человеческое. Видишь в себе и слово и разум, подобие подлинного Ума и Слова. Бог есть также любовь и источник любви <…>. Это Зиждитель и нашего естества соделал отличительною чертою. <…> Следовательно, где нет сей любви, там претворены все черты образа»[6].

Объясняя строение человека, в некоторых местах своего творения святитель Григорий однозначно пишет, что он состоит из души и тела[7] и это говорит о его дихотомических взглядах. Тем не менее, его рассуждения являются преимущественно трихотомическими.

В частности, он пишет: «В трёх различиях усматривается жизненная и душевная сила. Есть некая сила растительная только и питательная, приемля годное к приращению питаемого, называется она естественною и усматривается в растениях, потому что и в произрастающем можно примечать некую жизненную силу, лишённую чувства. Но кроме сего есть другой вид жизни, которому принадлежит и первый, и к нему присоединена способность управлять собою по чувству. Такова жизнь в естестве бессловесных. Они не питаются только и растут, но имеют чувственную деятельность и чувственное понимание. Совершенная же жизнь в теле усматривается в естестве словесном, разумею естество человеческое, питаемое, чувствующее, имеющее дар слова и управляемое разумом»[8].

Ссылаясь на слова апостола Павла из его Первого послания к Фессалоникийцам: *Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа* (1 Фес 5:23), — святитель пишет, что телом здесь называется пи-

[5] Там же. С. 85–86.

[6] Там же. С. 89–90.

[7] См.: Там же. С. 197.

[8] Там же. С. 98.

тательная часть человека, душой — чувствующая и духом — умопредставляемая[1]. В этом же месте святитель Григорий проводит параллели и со словами Господа Иисуса Христа из Евангелия от Луки: *Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душею твоею, и всею крепостию твоею, и всем разумением твоим* (Лк 10:27), — и говорит, что, по его мнению, здесь «слово Писания объясняет туже разность, сердцем называя состояние телесное, душою — естество среднее, а помышлением — высшую умопредставляемую и творческую силу»[2].

В данном сопоставлении с определённой степенью обоснованности встает вопрос, не правильнее ли тут сердце отождествить с духом, а с телом — крепость? Но святитель отвечает на него отрицательно потому, что не допускает мысли о местонахождении духа (ума) в каких-либо органах человеческого тела. «Да умолкнет всякое водящееся догадками пустословие заключающих мыслительную деятельность в каких-либо телесных членах»[3], — заключает он, вероятно, имея ввиду безграничность Божией сущности, по образу которой сотворён человек.

При этом святитель Григорий пишет: «Признаю и я справедливым, что <…> в основании чувствилищ лежит мозговая оболочка, по словам естествословов, покрывающая собою головной мозг <…>. Но не принимаю сего в доказательство, что бесплотное естество объемлется какими-либо местными очертаниями»[4]. А также: «Не должно заключать <…>, что местопребывание ума в сердце. Но <…>, однако же надлежит при сем полагать, что ум, по необъяснимому закону срастворения, без предпочтительности соприкасается к каждому члену. Если иные противопоставят нам в этом Писание, свидетельствующее, что владычественное души — в сердце, то не без исследования примем [такое] слово»[5].

[1] См.: Там же. С. 99–100.

[2] Там же. С. 100.

[3] Там же. С. 110.

[4] Там же. С. 112–113.

К сожалению, святитель не проводит достаточно глубокого исследования по заявленной проблематике, а без него остаётся некая недосказанность в рассуждениях, поскольку остаётся неясным как тогда воспринимать слова Спасителя о том, что *исходящее из уст — из сердца исходит* (Мф 15:18).

Гипотетически размышляя, можно сделать предположение о том, что кора головного мозга является центром животного интеллекта или, говоря словами святителя Григория, чувственного понимания, то есть души, но не духа (ума). При этом дух (ум) также не содержится и в сердце, но сердце может являться его центром (некой телесной проекцией), как пуп является центром человеческого тела, хотя и не содержит его в себе.

Очень интересны и важны представления святителя Григория о природе ума (т. е. духа). «Ум есть некое умопредставляемое и бестелесное достояние»,[6] — пишет он. И далее развивает свою мысль: «Ум человеческий, изобретатель всякого рода мыслей, по невозможности выказать стремлений мысли душе, понимающей при помощи телесных чувств, <…> касаясь сих одушевлённых орудий, <…> делает явными сокровенные мысли»[7].

Задаваясь вопросом: «Что же такое по природе своей ум, который уделяет себя чувственным силам и каждою приобретает сообразное ей познание о существах?»[8], — святитель определённо утверждает лишь, что «ум прост и несложен»[9]. И констатирует: «Так как одним из свойств, усматриваемых в Божием естестве, есть непостижимость сущности, то по всей необходимости и образ в этом имеет сходство с Первообразом. Если бы естество образа оказалось постижимым, а Первообраз был выше постижения, то сия противоположность усматриваемых

[5] Там же. С. 115.
[6] Там же. С. 103.
[7] Там же. С. 103–104.
[8] Там же. С. 108.
[9] Там же. С. 109.

свойств обличила бы погрешительность образа. Но как не подлежит познанию естество нашего ума, созданного по образу Сотворшего, то имеет он точное сходство с Превышесущим, непознаваемостью своею отличая непостижимое своё естество»[1].

Ещё одним значимым с точки зрения антропологии произведением святителя Григория Нисского является трактат «О душе и воскресении», в основу которого был положен диалог святителя с его сестрой — преподобной Макриной.

Наиболее ценным здесь представляется уточнение святителя о том, что человеческая «душа не одно и то же с Богом»,[2] но следует «признать одно подобным другому. Ибо сотворённое по образу, конечно, во всём имеет уподобление Первообразу, умственное — умственному, и бесплотное — бесплотному, свободно от всякого бремени, как и Первообраз, подобно Ему избегает всякого пространственного измерения, но по свойству природы есть нечто иное с Ним, потому что не было бы образом, если бы во всём было одно и то же с Первообразом»[3].

По мысли святителя Григория, «душа есть подобие Божие, <…> [следовательно,] всё чуждое Богу не входит в определение души, потому что в вещах различных не может сохраняться подобное»[4]. Таким образом, душа человеческая (с трихотомической точки зрения, вероятно, здесь под душой правильнее понимать дух) «невещественна и бесплотна, действует и движется сообразно со своею природою, и свойственные ей движения обнаруживает телесными органами»[5].

Ещё одним важным моментом в рассматриваемом произведении является представление святителя о различии образа

[1] Там же. С. 109–110.

[2] *Григорий Нисский, свт.* Творения святых отцов в русском переводе. Т. 40. М.: МДА, 1862. С. 212.

[3] Там же. С. 224–225.

[4] Там же. С. 233.

[5] Там же. С. 213.

от подобия в человеке. Он пишет об этом: «Справедливо можно сказать, что в этом и состоит точное Божие подобие, чтобы душа наша уподоблялась сколько-нибудь превысшему Естеству»[1]. То есть человек был создан только по образу Божию, а задуманное Творцом подобие является лишь возможностью, данной человеку при его сотворении, которую он должен реализовать в своей жизни.

Переходя к рассмотрению представлений о строении человека остальных каппадокийцев, обратимся прежде к творчеству святителя Григория Назианзина (близкого друга свтт. Василия Великого и Григория Нисского), заслуженно именуемого Церковью Богословом. Оно также содержит много важных для антропологии сведений. В его творениях, посвященных человеку, довольно часто встречаются вопросы, которые остаются без ответа. Но всё же некоторые содержащиеся в них утверждения имеют очень высокую ценность.

Так, в Слове «О душе», объясняя её естество (очевидно, здесь снова встречается понятийно-терминологическая проблема и правильнее говорить о духе), святитель Григорий Богослов пишет: «Душа есть Божие дыхание, и будучи небесною, она терпит смешение с перстным. Это свет, заключённый в пещере, однакож божественный и неугасимый»[2]. Развивая представления свт. Григория Нисского, он продолжает: «Так рекло Слово и, взяв часть новосозданной земли, бессмертными руками составило мой образ и уделило ему Своей жизни, потому что послало в него дух, который есть струя невидимого Божества»[3].

В этом произведении святитель Григорий Богослов называет человеческую душу Божиим дыханием и струёй Божества. При этом, что наиболее ценно, он опровергает возможность ка-

[1] Там же. С. 267.

[2] *Григорий Богослов, свт.* Творения святых отцов в русском переводе. Т. 4. М.: МДА, 1844. С. 240.

[3] Там же. С. 243.

ких-либо пантеистических взглядов на её устройство. «Знаю и другое учение, которого никак не приму; потому что у меня не какая-нибудь общая, всем разделённая и по воздуху блуждающая душа. В противном случае, все бы и вдыхали и выдыхали одинаковую душу, и все те, которые живут на свете, испустив дух, пребывали бы в других живущих»[1], — заключает святитель Григорий.

Ещё одной важной мыслью, многократно повторяющейся в творчестве святителя Григория Богослова и являющейся общей не только для всех каппадокийцев, но и для всего православного богословия, является назначение человека, которое святитель определяет, как необходимость «стать богом».

«Со Христом должно мне спогребстись, со Христом воскреснуть, Христу сонаследовать, стать сыном Божиим, даже богом!»[2], — говорит он в Надгробном слове «Брату Кесарию». В Слове «О мире» святитель продолжает: «Из миров один сотворён прежде. Это — иное небо, обитель богоносцев, созерцаемая единым умом, пресветлая; в неё вступит впоследствии человек Божий, когда, очистив ум и плоть, совершится богом»[3]. В произведении «Плач о страданиях души своей» святитель Григорий наиболее ярко выражает мысль о цели человеческой жизни и пишет: «Соделаться богом и духом, стать в чине светозарного ангельского лика, <…> к сему обитателей земли возводит великость Христовых страданий»[4].

Старший брат свт. Григория Нисского, друг и соратник свт. Григория Богослова — святитель Василий Великий, говоря в своих творениях о человеке, уделяет больше внимания его падшей

[1] Там же. С. 241.

[2] *Григорий Богослов, свт.* Творения святых отцов в русском переводе. Т. 1. М.: МДА, 1843. С. 265.

[3] *Григорий Богослов, свт.* Творения святых отцов в русском переводе. Т. 4. М.: МДА, 1844. С. 230.

[4] Там же. С. 304.

и искажённой грехом природе, а не заложенному при сотворении в человека Божественному образу. Тем не менее, размышления святителя Василия затрагивают весьма важные вопросы и, в частности, относящиеся к составу человека.

Здесь следует заметить, что введение таких терминов как дихотомия и трихотомия является заслугой более позднего этапа в развитии антропологии, у каппадокийцев они попросту отсутствуют. Однако, говоря современным богословским языком, мы обнаруживаем у святителя Василия Великого явно дихотомические высказывания. Так, в Беседе «На слова: „Внемли себе“» он пишет: «Жизнь наша двояка: одна, свойственная плоти, скоропреходяща, а другая, сродная душе, не допускает предела»[1]. Вместе с тем святитель Василий выявляет неоднородность состава внутреннего человека. «Мы — это душа и ум»[2], — пишет он, тем самым признавая достоверными трихотомические представления.

В Беседе «На начало Книги Притчей» святитель Василий Великий не только выделяет в составе человека дух (ум), душу (страсти и помыслы), а также тело (плоть), но и выстраивает иерархию их правильного взаимодействия. «Должно, — пишет святитель, — чтобы ум, как кормчий, восседая выше страстей, правя плотию как кораблём, искусно направляя помыслы, как кормило, мужественно попирал волны, высоко держась над ними, недоступен будучи страстям, нисколько не принял в себя их горечи»[3].

Как вторую наиболее важную антропологическую тему в творчестве святителя Василия Великого следует выделить его

[1] *Василий Великий, свт.* Беседы // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/Besedi/3 (дата обращения: 01.01.2024).

[2] Там же.

[3] *Василий Великий, свт.* Беседы // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/Besedi/12 (дата обращения:

высказывания о цели христианской жизни, в которых он единодушен с остальными каппадокийскими святителями. «Мы обязаны уподобляться Богу, сколько это возможно для естества человеческого»[4], — пишет он в своём творении «О Святом Духе».

Приведём слова из указанного произведения святителя, которыми он описывает то, как при содействии Святого Духа происходит уподобление человека Богу: «Дух воссиявая очищенным от всякой скверны, чрез общение с Собою делает их духовными. И как блестящие и прозрачные тела, когда упадёт на них луч света, сами делаются светящимися, и отбрасывают от себя новый луч, так духоносные души, будучи озарены Духом, сами делаются духовными, и на других изливают благодать. Отсюда — предведение будущего, разумение таинств, постижение сокровенного, раздаяния дарований, небесное жительство, ликостояние с ангелами, нескончаемое веселие, пребывание в Боге, уподобление Богу и крайний предел желаемого — обóжение»[5].

Говоря о составе человека, все каппадокийцы выделяют в нём тело и душу, но при более глубоком рассмотрении, в этой конструкции добавляется третья составляющая — дух или ум. В связи с этим интересно вспомнить сопоставление свт. Григория Нисского, в котором он говорит, что человек обладает телом, душой и духом; животное — телом и душой; а растения — только телом[6].

Компилируя представления каппадокийских святителей, можно сказать, что человеческий дух (ум) обладает тварной природой, но, будучи созданным по образу Бога, является бесте-

01.01.2024).

[4] *Василий Великий, свт.* О Святом Духе // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/o_svyatom_duhe/ (дата обращения: 01.01.2024).

[5] Там же.

[6] См.: *Григорий Нисский, свт.* Творения святых отцов в русском переводе. Т. 37. М.: МДА, 1861. С. 98.

лесным (невещественным и бесплотным — точнее, как и ангелы обладает т. н. «тонкой телесностью»), не имеет пространственного и временного предела, прост и несложен, не подлежит человеческому познанию, как и сущность Творца.

5.2.2. Антропология прп. Симеона Нового Богослова

Богословие преподобного Симеона носит автобиографический характер. Всё его творчество является прямым изложением его собственного духовного опыта[1,2,3]. Поэтому представления прп. Симеона о строении человека вызывают особенный интерес.

В своих творениях прп. Симеон многократно говорит о двухчастном строении человека[4,5]. При этом он обращает внимание, что тайны творения непознаваемы (невыразимы, непостижимы и запретны) как для людей, так и для ангелов, что им недоступно понимание их внутренней сущности[6].

Возможно, именно с этим связано то, что среди творений прп. Симеона есть только отдельные тексты, которые могут быть истолкованы с позиций трёхчастного строения человека[7]. Они

[1] См.: *Иларион (Алфеев), иером.* Антропология преподобного Симеона Нового Богослова: дис. … канд. богословия. Загорск: МДА, 1991. С. 3.

[2] См.: *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. С. 235–236.

[3] См.: *Мейендорф И. Ф., протопресв.* Введение в святоотеческое богословие. Минск: Лучи Софии, 2007. С. 345.

[4] См.: *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. С. 236.

[5] См.: *Иларион (Алфеев), иером.* Антропология преподобного Симеона Нового Богослова: дис. … канд. богословия. Загорск: МДА, 1991. С. 65.

[6] См.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Н. Новгород: Христ. библиотека, 2011. С. 566–567.

представляются как бы озарениями святого, приоткрывающими для нас тайну человеческого существа.

Так, например, в своём 25-м Огласительном слове прп. Симеон пишет: «Бог Свет есть и сообщает от светлости Своей тем, с коими соединяется, по мере очищения их. И тогда погасшая лампада души, т. е. омрачённый ум, познаёт, что зажглась и засветилась, потому что объял её божественный огнь. О, чудо! Человек соединяется с Богом духовно и телесно, потому что душа его при сем не отделяется от ума, ни тело от души. Так как Бог вступает в единение со всем человеком, т. е. с его душою и телом, то и сей соделывается тройственным — как бы триипостасным по благодати, — из тела, души и Божественного Духа, от Коего приял благодать»[8].

В данном фрагменте мы можем увидеть, во-первых, утверждение прп. Симеоном трёхчастного строения человека, соединившегося с Богом и состоящего из, просветлённого Божественной благодатью, ума (духа), души и тела. А во-вторых, что в состоянии отпадения от Бога человек становится двухчастным, состоящим из души и тела, когда участие духа (ума) в существе человека ослаблено и фактически ничтожно, поскольку он находится в омраченном и / или погасшем состоянии.

Таким образом, становится возможным сказать, что проблема двухчастного или трёхчастного состава человека в творчестве прп. Симеона не имеет в своём основании внутреннего противоречия. Скорее она связана, с одной стороны, с отсутствием устоявшейся и точной антропологической терминологии во времена прп. Симеона (как, впрочем, и в настоящее время). И, с другой, — с непознаваемостью человеком тайны его сотво-

[7] См.: *Иларион (Алфеев), иером.* Антропология преподобного Симеона Нового Богослова: дис. … канд. богословия. Загорск: МДА, 1991. С. 65.

[8] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. Слова и гимны. Кн. 1. М.: Сибирская Благозвонница, 2011. С. 452.

рения. Причём последнее, вероятно, касается, прежде всего, высшей части человека — его духа или ума.

Доктор богословия, митрополит Иларион (Алфеев) в связи с этим пишет: «Подразделение всех древних авторов на дихотомистов и трихотомистов является условностью, призванной облегчить систематизацию их взглядов, но на деле нередко вносящей путаницу и разногласия в среду богословов и исследователей»[1]. Он обращает внимание, что зачастую исследователи творчества свв. отцов подразделяют их на дихотомистов и трихотомистов исключительно на основании своих личных предпочтений. При этом ни одна из указанных схем не даёт полного представления об устроении человека[2].

В 12-м Гимне, обращаясь к Богу, прп. Симеон пишет: «Кто, видя Тебя и чувствуя себя озарённым Твоею славою и Божественным Твоим светом, не изменился умом, душою и сердцем, и не удостоился всевластно, Спасителю, видеть иначе и слышать таким же образом? Ибо ум, погружаясь в Твой свет, просветляется и делается светом, подобным славе Твоей, и называется Твоим умом; (так как) удостоившийся соделаться таковым удостаивается тогда и ум Твой иметь и делается с Тобою безраздельно единым»[3].

Этими словами подчёркивается лидирующая роль облагодатствованного Божественным светом ума (духа) в его гармоническом единстве с душой и телом. Душа должна быть подчинена духу (уму), а тело — душе. Если человек отпадает от Бога, эта иерархия нарушается, ум (дух) угасает, а душа становится плотской и попадает в плен телесных потребностей. Подобное произошло при грехопадении первозданного человека и задачей

[1] *Иларион (Алфеев), иером.* Антропология преподобного Симеона Нового Богослова: дис. … канд. богословия. Загорск: МДА, 1991. С. 61.

[2] См.: Там же. С. 61.

[3] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. Слова и гимны. Кн. 3. М.: Сибирская Благозвонница, 2011. С. 378–379.

христианского подвига является восстановление указанной иерархии и воссоединение с Богом[1].

Важно заметить, что в своём творчестве прп. Симеон часто говорит о полном преображении природы человека вместе с его телом. Так, он пишет в 34-м Гимне: «Создатель <…> вдохнёт в тебя <…> Духа от Бога, и Он вселится, и будет существенно обитать, и просветит, и сделает светлым, и всего (тебя) переплавит, тленное обестленив и вновь переплавив <…> обветшавшую храмину души твоей. Вместе с нею Он и всё тело (твоё) совершенно обестленит и соделает тебя богом по благодати, подобным Первообразу»[2]. Наиболее характерным текстом преподобного, утверждающим изменение всего человека вместе с телом и всеми его членами, является Гимн 15-й. Он совершенно оригинален и необычен для святоотеческой литературы, тем не менее, с точки зрения православного вероучения он совершенно традиционен и исходит из Священного Писания (см. 1 Кор 6:15).

Отдельно следует ещё раз обратить внимание, что в соответствии с трудами прп. Симеона, воссоединение человека с Богом и просвещение всего его (включая душу и тело) Божественной благодатью начинается, прежде всего, с просветления человеческого ума (с его духа). При этом совершается оно по мере очищения человека, т. е. в его соработничестве с Богом, и при непосредственном воздействии Божественного света (см. приведённую выше цитату из 25-го Огласительного слова).

5.2.3. Антропология свт. Григория Паламы

[1] См.: *Иларион (Алфеев), иером.* Антропология преподобного Симеона Нового Богослова: дис. … канд. богословия. Загорск: МДА, 1991. С. 67.

[2] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. Слова и гимны. Кн. 3. М.: Сибирская Благозвонница, 2011. С. 513–514.

Как отмечает о. Иоанн Мейендорф, «св. Григорий Палама никоим образом не стремится догматизировать ту или иную физиологическую теорию и представляет, таким образом, полную свободу научному исследованию»[1].

К сказанному можно лишь добавить, что подобного догматизма в Православной Церкви не существовало ни до, ни после свт. Григория. Причём помимо физиологии, также не были подвержены какой-либо догматизации и такие научные области, как психология, психофизиология и собственно антропология.

Сложившаяся ситуация даёт возможность достаточно свободно рассуждать о природе человека, его строении, составе и предназначении. Более того, она позволяет делать гипотетические высказывания и вести довольно широкую полемику по данным вопросам.

Однако, если рассмотрение человека осуществляется с позиций православной антропологии, то следует в обязательном порядке учитывать предъявляемые к ней требования научной методологии догматического богословия.

Прежде всего, здесь необходимо внимательно следить за соответствием и / или не противоречием тех или иных предположений, а тем более утверждений Священному Писанию и Священному Преданию, в том числе соборно принятым догматам Церкви и наследию святоотеческой мысли. В связи с этим весьма важно познакомиться и с антропологическими представлениями свт. Григория.

Как и у многих свв. отцов у святителя Григория Паламы встречаются как дихотомические, так и трихотомические высказывания. Как правило, дихотомия применяется им в более упрощённых взглядах на человека, например, там, где требуется противопоставление его духовной составляющей с телесностью. А трихотомия — в более сложных антропологических

[1] *Мейендорф И. Ф., протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб.: Византинороссика, 1997. С. 208.

конструкциях, например, когда речь ведётся о природе человеческой души.

Здесь не будет лишним повториться, что ни дихотомия, ни трихотомия, не решают всех проблем в области антропологии и связано это вероятно с тем, что, как уже было отмечено, высшая составляющая человека создана по образу и подобию Бога (см. Быт 1:27) и, следовательно, непознаваема также, как и Он Сам.

Архимандрит Киприан (Керн) пишет: «Задача всякой антропологии дать возможно более полный ответ на все те вопросы, которые встают в связи с человеком, как явлением духовного мира и как частью видимой природы. <...> Последнее <...> составляет больше задачу наук естественных и к богословствованию о человеке имеет отдалённое касательство. Богословие интересуется человеком как явлением духовного порядка <...>. Конечно, и свв. отцы, а в их числе и Палама, как и все писавшие о человеке, затрагивают вопросы о составе человека, о строении его души [и] её функциях <...>, но не эти предметы школьной психологии интересовали их в задаче о человеке. Их интересовала загадка о человеке, его духовное содержание»[1].

Как это уже отмечалось, одной из проблем всей христианской антропологии, не решённой окончательно и до настоящего времени, является смешение понятий ум (др.-греч. [noûs]) и дух (др.-греч. [pneûma]). Существенная заслуга свт. Григория состоит в том, что он уточнил терминологию в этой области.

Термин дух в его представлении означает не просто нечто нематериальное, а сверхъестественное и данное в откровении. В то же время ум рассматривается им как относящееся к причине интеллектуальных способностей человека[2].

Святитель Григорий внёс существенный вклад в православное богословие и получил известность, прежде всего благодаря

[1] *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. С. 322.

своему учению о Божественной сущности и энергии. Тем не менее, он не ограничивает это учение исключительно областью богословия, но применяет его выводы также и при рассмотрении духовной природы человека, сотворённого Богом *по образу Своему* (Быт 1:27).

Так, святитель отличает сущность человеческого ума от его действия или энергии, которая состоит в различных функциях интеллектуальной деятельности (сознание, мышление, память и т. п.). В частности, он пишет: «одно дело сущность ума, а другое — его энергия»[3].

Помимо этого, свт. Григорий проводит и другие параллели в своём учении. Как Бог есть Пресвятая Троица — Ум, Слово и Дух, так и человек есть «троическое естество, следующее за Высочайшей Троицей, больше всех других [тварных существ] созданное по Её образу, а именно — умное, разумное и духовное»[4], — утверждает он.

В другом месте мы находим такие слова свт. Григория: «Естество [человеческой] души обладает и умом [(нус)], и словом [(логос)], и животворящим духом [(пневма)]; только оно одно <...> было создано Богом по образу Его»[5].

Святитель настойчиво повторяет эту мысль, и выражает её более чем конкретно: «После того как Бог сказал: „*Сотворим человека по образу Нашему и по подобию*“ (Быт 1:26), создав в лице Адама наше естество, Он — через всаждённого в него живоначального Духа, явленного и данного ему, — явил вместе с этим и Триипостасность Творческого Божества»[6]. Следовательно, че-

[2] См.: *Мейендорф И. Ф., протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб.: Византинороссика, 1997. С. 236.

[3] *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1995. С. 45.

[4] *Григорий Палама, свт.* Сто пятьдесят глав. Краснодар: Текст, 2006. С. 80.

[5] Там же. С. 77.

ловек, «единственный созданный по образу Триипостасного Естества, обладает бессмертным умом и даром слова (или: разума) и духом, который даёт жизнь (сопряжённому с ним) телу»[7].

В дополнение к сказанному представляется весьма важным отметить, что в отличие от прочих философских моделей в православном мировоззрении в целом и у свт. Григория в частности, по словам о. Иоанна Мейендорфа, «человек — не дух, заключённый в материю и стремящийся освободиться от неё, а существо, призванное самим своим составным характером установить Царство Божие в материи и духе в их нерасторжимом соединении»[8].

5.3. ЙОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СТРОЕНИИ ЧЕЛОВЕКА

Прикладные аспекты йоги содержат многовековой опыт индийского народа и зачастую вызывают удивление глубиной практического исследования физиологии человека[9]. Тем не менее, йогические теоретические представления о психофизиологическом строении человека довольно скудны и весьма разрознены. Они лишь фрагментарно присутствуют в отдельных древнеиндийских источниках. Сформировать из них сколько-нибудь цельную картину представляется не менее сложным, чем в случае с православной антропологией.

Затрудняет исследование йогической антропологии и тот факт, что воззрения на строение человека и особенно представ-

[6] *Григорий Палама, свт.* Гомилии. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2017. С. 125.

[7] Там же. С. 126.

[8] *Мейендорф И. Ф., протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб.: Византинороссика, 1997. С. 326.

[9] См.: *Смирнов Б. Л.* Санкхья и йога // Махабхарата (Философские тексты). Вып. VII. Ч. 2. Книга о Бхишме. Книга о побоище палицами. Ашхабад: «Ылым», 1981. С. 173.

ления о его высших составляющих существенно рознятся в зависимости от принадлежности источников к тому или иному направлению индуизма. Кратко вспомним, что существует шесть только основных (ортодоксальных с точки зрения признания авторитета Вед) направлений в индуизме. Йога лишь одно из них, при этом такие направления как санкхья и веданта оказывали на неё прямое и весьма существенное влияние. Также следует учитывать, что индуизм прошёл три глобальных периода своего формирования — ведизм, брахманизм и непосредственно индуизм, которые сопровождались существенными трансформациями мировоззренческих позиций, а в настоящее время мы наблюдаем за начавшимся ещё в XIX веке формированием такого явления как неоиндуизм.

Кроме того, существует имеющее некоторое основание мнение о том, что современное индийское или, как это было бы точнее сказать, неоиндуистское учение о чакровой системе человека и его тонких телах (оболочках) сформировалось в среде европейских теософов и оккультистов, которые осуществили свою рецепцию индуизма из работ сэра Джона Джорджа Вудроффа, переводившего с санскрита в конце XIX века. Предположительно европейцы творчески интерпретировали и дополнили индийское учение своими познаниями в области анатомии и личными антропологическими идеями.

По крайней мере, с большой степенью уверенности можно говорить о том, что детальное учение о чакрах было развито в существенно более позднюю по сравнению с классическими текстами индуизма эпоху[1]. Это произошло ориентировочно около XVI века (датировка текста «Шат-Чакра Нирупана», описывающего шесть чакр и базирующегося на текстах, датируемых не ранее IX–X веков).

При этом многие современные авторы трактатов по йоге попрежнему предпочитают заниматься творческими интерпрета-

[1] См.: Там же. С. 200.

циями и черпать вдохновение, как и в прошедшем XX веке, из трудов Артура Авалона (псевдоним сэра Дж. Вудроффа) и других европейцев, а не из первоисточников. Данное предположение косвенно подтверждает тот факт, что Сарвасара-упанишада и Тайттирия-упанишада (см. Главы 2–6 из Раздела «Блаженства Брахмана») упоминают о пяти оболочках человека[1].

Большинство современных адептов йоги, следующих в классическом русле этого учения, поддерживают именно такое видение и признают наличие пяти оболочек и шести основных чакр в строении человека (впрочем, полное единство здесь всё же отсутствует — последователи традиции натхов, например, выделяют до девяти чакр[2]). Однако довольно большое число йогов, прежде всего имеющих прямое либо опосредованное отношение к неоиндуизму, а также к так называемому движению нью-эйдж и / или к гуруизму, как правило, говорят о восьми оболочках или телах, а также о семи основных чакрах[3].

Несмотря на указанные сложности, мы вполне уверенно можем утверждать, что йогическая (древнеиндийская) антропология выделяет несколько уровней, пластов, оболочек или тел, составляющих человеческое существо. Так в одном из йогических текстов Махабхараты, в Анугите (см. Глава 21, шлока 7) говорится: «Познающий есть носитель тонкого тела, носимого плотным телом»[4]. Комментируя эти слова, санскритолог и переводчик Махабхараты, доктор медицинских наук, акад. Борис Леонидович Смирнов писал: «Согласно индийской психологии все психические функции материальны и представляют различной интен-

[1] См.: Упанишады. Кн. 2. М.: «Наука», 1992. С. 84–87.

[2] См.: Сиддха-сиддханта паддхати и другие тексты натха-йогинов. М.: Международный натха-йога центр, 2015. С. 28.

[3] См.: *Бреннан Б. Э.* Руки света. М.: Изд-во «АСТ», 2001. С. 51, 54, 56–61.

[4] Махабхарата (Философские тексты). Вып. IV. Беседа Маркандеи. Ашхабад: Изд-во АН Туркм. ССР, 1958. С. 308.

сивности вибрации материи, находящейся в особо утончённом состоянии, которая и образует „тонкое тело“»[1].

«Для индийских мыслителей самые плотные слои зарождаются в самых [тонких,] духовных стратификациях, которые считаются причинными по отношению к другим слоям»[2], — корректно замечает известный преподаватель и автор книг по йоге Андрэ Ван Лисбет. Следовательно, более правильно было бы сказать, что плотное тело — стхула шарира (от санскр. [sthūla] — прочный, сильный, могучий, толстый, тучный, глупый, тупой, ленивый, *филос.* материальный[3]; *и* [śarīra] — прилив, волна, поток воды[4], тело) является носителем тонкого тела — сукшма шарира (от санскр. [sūkṣma] — очень маленький, мелкий, незначительный[5], тонкий, неосязаемый), которое в свою очередь является носителем познающего, запредельного, причинного (каузального) или духовного тела — карана шарира (от санскр. [karaṇa] — занятие, действие, дело, работа, поступок, инструмент, орудие, документ, доказательство, *здесь осн. знач.* делающий[6]).

Возможные текстуальные расхождения с приведённой цитатой из Анугиты в данном случае могут быть связаны с тонкостями перевода и в любом случае не имеют существенной важности с точки зрения смысловой составляющей употреблённых в ней слов носитель и носимого. Более тонкие тела носят более плотные, как человек носит одежду и одновременно более плотные тела носят более тонкие, как лошадь носит наездника. Данное уточнение было сделано для того, чтобы особо подчеркнуть — плотное (физическое) тело чело-

[1] Там же. С. 611.

[2] *Ван Лисбет А.* Пранаяма. Путь к тайнам Йоги. Киев: «Янус», 2001. С. 205.

[3] См.: *Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1987. С. 755.

[4] См.: Там же. С. 711.

[5] См.: Там же. С. 744.

[6] См.: Там же. С. 150.

века является не причиной, а следствием его тонких составляющих.

Постараемся далее по возможности привести, являющиеся наиболее общими для йоги и индуизма, представления в области антропологии. Эти три тела — шарира трая (от санскр. [trayá] — тройной[1]) состоят из пяти оболочек — панча коша (от санскр. [pañcaka] — состоящий из пяти частей[2]; *и* [kośa] — бочка, ведро, ящик *и мн. др. знач., но здесь осн. знач.* ножны или кокон[3]) о которых мы вкратце уже упомянули выше. Приведём их в порядке уплотнения от самых тонких к наиболее плотным.

Карана шарира состоит из анандамайя коша, сукшма шарира включает в себя виджнянамайя коша и маномайя коша, стхула шарира образуется из аннамайя коша. Пожалуй, единственное расхождение в этой устойчивой модели состоит в отнесении ещё одной оболочки — пранамайя коша (занимающей промежуточное положение между маномайя и аннамайя коша) к сукшма либо к стхула шарира[4,5], что различные современные авторы делают с примерно равными по степени убеждения основаниями. При этом в древних источниках конкретного соотношения телесных структур с их оболочками не встречается, а само подобное подразделение представляется весьма условным, поскольку существует общее мнение о взаимопроникновении и взаимозависимости телесных оболочек (кошей)[6].

Дадим описание этих оболочек (в уже принятом ранее порядке уплотнения):

[1] См.: Там же. С. 249.

[2] См.: Там же. С. 360.

[3] См.: Там же. С. 174.

[4] См.: *Айенгар Б. К. С.* Прояснение Пранаямы. Пранаяма Дипика. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. С. 298–299.

[5] См.: *Ван Лисбет А.* Пранаяма. Путь к тайнам Йоги. Киев: «Янус», 2001. С. 215–216.

[6] См.: *Айенгар Б. К. С.* Прояснение Пранаямы. Пранаяма Дипика. М.:

Анандамайя коша (от санскр. [ānandá] — радость, удовольствие, наслаждение[7]; *и* [māyā] — иллюзорность[8], видимость[9]) — оболочка блаженства, причина и источник всех остальных оболочек, истинное «я» человека[10,11].

Виджнянамайя коша (от санскр. [vijñāna] — познание, знание, мудрость, способность познавать[12], *филос.* различающее познание[13]) — интеллектуальная оболочка, включающая в себя формируемые на основе индивидуального опыта процессы распознавания, размышления и суждения. Это оболочка ощущения своего «я», позволяющая осознать себя индивидом[14,15].

В Сарвасара-упанишаде она характеризуется появлением наблюдающего сознания. В индийской философии это высшая познавательная способность — понятие, тесно связанное с концепцией сансары. Именно эта составляющая человека сохраняется после его смерти и переходит из существования к суще-

Альпина нон-фикшн, 2017. С. 34.

[7] См.: *Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1987. С. 94.

[8] См.: Там же. С. 509.

[9] См.: Новая философская энциклопедия. Т. II. М.: Изд-во «Мысль», 2010. С. 477.

[10] См.: *Айенгар Б. К. С.* Прояснение Пранаямы. Пранаяма Дипика. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. С. 34.

[11] См.: *Ван Лисбет А.* Пранаяма. Путь к тайнам Йоги. Киев: «Янус», 2001. С. 206.

[12] См.: *Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1987. С. 586.

[13] См.: Новая философская энциклопедия. Т. I. М.: Изд-во «Мысль», 2010. С. 396.

[14] См.: *Айенгар Б. К. С.* Прояснение Пранаямы. Пранаяма Дипика. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. С. 34.

[15] См.: *Ван Лисбет А.* Пранаяма. Путь к тайнам Йоги. Киев: «Янус», 2001. С. 207.

ствованию в чреде перерождений, продолжая изменяться под воздействием кармы (деяний в прошлых жизнях)[1].

Маномайя коша (от санскр. [mánas] — дух, душа, замысел, желание, намерение, *здесь осн. знач.* ум, разум[2]; *происходит от корня* [man] — думать[3]) — психическая оболочка, содержащая инструменты восприятия внешнего мира и включающая в себя функции осознания, ощущения, самовыражения, побуждения и мотивации, а также инстинкты, память и подсознание[4,5].

Согласно тексту Сарвасара-упанишады в состав маномайя коша входят четыре тонкие сознания — непосредственно манас, аханкара (санскр. [ahaṃkāra] — чувство собственного достоинства, самоуважение, самолюбование, *филос.* сознание своего «я»[6]), буддхи (санскр. [búddhi] — разум (или интеллект), ум, взгляд, мнение, предположение, дух, душа, мудрость, размышление, раздумье[7]) и читта (санскр. [citta] — мысленный, мысль, упомянутый, желанный, ум, разум, чувство, ощущение, воля, желание, сердце, *здесь осн. знач.* сознание или мышление[8]).

Манас обеспечивает координацию и синтез деятельности моторных и сенсорных органов, обеспечивает поступление

[1] См.: Новая философская энциклопедия. Т. I. М.: Изд-во «Мысль», 2010. С. 396.

[2] См.: *Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1987. С. 494.

[3] См.: Новая философская энциклопедия. Т. II. М.: Изд-во «Мысль», 2010. С. 488.

[4] См.: *Айенгар Б. К. С.* Прояснение Пранаямы. Пранаяма Дипика. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. С. 34.

[5] См.: *Ван Лисбет А.* Пранаяма. Путь к тайнам Йоги. Киев: «Янус», 2001. С. 208.

[6] См.: *Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1987. С. 86.

[7] См.: Там же. С. 467.

данных от органов чувственного восприятия к высшему познающему субъекту и наоборот — передает команды от субъекта познания к органам исполнения[9]. Как указывает проф. Виктория Георгиевна Лысенко, «распространённый перевод манаса как „ума“ <…> может ввести в заблуждение, поскольку санскритский термин обозначает не активную познавательную способность <…>, а бессознательный инструмент, деятельность которого направляется сознательной душой»[10].

Аханкара представляет собой промежуточный элемент между манасом и буддхи, это ложное эго, один из вариантов буквального перевода — делание своего «я». Профессор Владимир Кириллович Шохин пишет: « [Аханкара это] способность, ответственная за координацию объектов познания, желания и действия у субъекта опыта, которая гипостазируется [(наделяется самостоятельным существованием)] в независимое от духовного центра индивида ментальное начало, ответственное за эгоцентризм и эгоизм»[11].

Буддхи является ментальным началом, примерно соответствующим способности суждения и занимающим доминирующее положение по отношению к аханкаре и манасу[12]. По словам проф. Шохина, «Буддхи возглавляет иерархию всех <…> [органов чувств] и ментальных начал»[13].

Читта это, прежде всего, мысль или сознание, «термин, обозначающий менталитет <…>, как единство механизмов индивидуального сознания»[14]. Причём в санкхье три из четырёх тонких

[8] См.: Там же. С. 210.

[9] См.: Новая философская энциклопедия. Т. II. М.: Изд-во «Мысль», 2010. С. 488.

[10] Там же. С. 488.

[11] Новая философская энциклопедия. Т. I. М.: Изд-во «Мысль», 2010. С. 207.

[12] См.: Там же. С. 324.

[13] Там же. С. 324.

сознаний (манас, буддхи и аханкара) образуют так называемый внутренний инструмент сознания (или души) — антахкарана[15] (санскр. [antaḥkaraṇa] — внутренний орган, местонахождение мыслей и чувств *(о душе)*[16]*, а также* совесть), который образно можно себе представить мостом между материальной и духовной составляющими человека. В веданте к антахкаране причисляется также и читта[17,18].

Необходимо отметить, что в индийской философии буддхи, впрочем, как и все элементы, относящиеся к оболочкам, составляющим тонкое тело (сукшма шарира), «имеют природу трёх гун»[19], т. е. относятся к пракрити и, следовательно, материальны — возвращаются в общую сокровищницу природы при смерти человека без сохранения в сознании (при следующем перерождении) индивидуального опыта его (предыдущей) жизни[20].

При этом и в санкхье, и в веданте взаимодействие в человеке нематериального субъекта познания (Атмана, Брахмана и / или пуруши) с буддхи, как с наиболее приближённым к нему началом (как с министром приближённым к царю) и главенству-

[14] Новая философская энциклопедия. Т. IV. М.: Изд-во «Мысль», 2010. С. 363.

[15] См.: Новая философская энциклопедия. Т. I. М.: Изд-во «Мысль», 2010. С. 115.

[16] См.: *Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1987. С. 47.

[17] См.: Новая философская энциклопедия. Т. I. М.: Изд-во «Мысль», 2010. С. 115.

[18] См.: Новая философская энциклопедия. Т. IV. М.: Изд-во «Мысль», 2010. С. 363.

[19] Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М.: «Наука» ГРВЛ, 1992. С. 130.

[20] См.: *Смирнов Б. Л.* Санкхья и йога // Махабхарата (Философские тексты). Вып. VII. Ч. 2. Книга о Бхишме. Книга о побоище палицами. Ашхабад: «Ылым», 1981. С. 131.

ющим материальным элементом антахкараны, объясняются «через модели их отражения друг в друге»[1].

Эти модели отражения представляются необходимыми, вполне достаточными и более-менее понятными, чтобы объяснить идею взаимодействия трансцендентного высшего начала с имманентными и подчинёнными ему остальными оболочками, составляющими человека в течение его жизни от рождения до смерти — метафизическую идею йоги о смешении в т. н. сансарном состоянии пуруши (в концепции санкхьи) или Атмана (в концепции веданты) с пракрити[2]. Однако они совершенно не объясняют того, каким образом происходит сохранение каких-либо элементов, составляющих оболочки тонкого тела (сукшма шарира), после смерти человека и тем более участие этих элементов в процессе последующего перерождения. Это тело, все его оболочки и элементы состоят из тонкой и невидимой материи, но это не делает его нематериальным[3] и, следовательно, не позволяет ему избежать полного распада по окончании человеческой жизни, а тем более участвовать в новом перерождении, как это декларируется, но не обосновывается в индуистской теории реинкарнации.

Пранамайя коша (от санскр. [prāṇa] — воздух, дыхание, жизнь, дуновение ветра, энергия, сила[4]) — физиологическая или энергетическая оболочка, непосредственно взаимодействующая с дыхательной, кровеносной, пищеварительной, нервной,

[1] Новая философская энциклопедия. Т. I. М.: Изд-во «Мысль», 2010. С. 324.

[2] См.: *Юлен М.* Память и бессознательное в «Йога-сутрах» и в психоанализе // История философии. 2000. №7. С. 247.

[3] См.: *Юлен М.* Идея переселения душ в XXI в., или Будущее одной иллюзии // Сравнительная философия: Моральная философия в контексте многообразия культур. М.: «Восточная литература» РАН, 2004. С. 203.

[4] См.: *Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1987. С. 450.

эндокринной и др. системами организма[1,2].

Аннамайя коша (от санскр. [ánna] — еда, пища[3]) — физическая, материальная, анатомическая оболочка или в дословном переводе, вполне отражающем её суть, оболочка питания (в широком смысле этого слова — снабжения человека твердой, жидкой и газообразной пищей)[4,5].

С точки зрения православного богословия, последние из приведённых нами телесных оболочек (аннамайя и пранамайя коша) не представляют по существу интереса для детального изучения. Они могут являться объектом исследований в сфере медицины, психофизиологии и других, смежных областей. Причём в контексте современных научных достижений подобные исследования могут быть довольно интересными и принести некоторые плоды полезные для поддержания процессов жизнедеятельности человека и его здоровья. Кроме того, заметим, что йогические представления в данной сфере не противоречат святоотеческим взглядам на строение человека. Так можно предположить, что не случайно в православном богословии выделяются и рассматриваются отдельно такие относящиеся к человеку понятия, как тело (др.-греч. [sóma]) и плоть (др.-греч. [sárx]).

Оболочка маномайя коша имеет некоторые соответствия с таким понятием православного богословия как душа. С учё-

[1] См.: *Айенгар Б. К. С.* Прояснение Пранаямы. Пранаяма Дипика. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. С. 34.

[2] См.: *Ван Лисбет А.* Пранаяма. Путь к тайнам Йоги. Киев: «Янус», 2001. С. 210–211.

[3] См.: *Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1987. С. 49.

[4] См.: *Айенгар Б. К. С.* Прояснение Пранаямы. Пранаяма Дипика. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. С. 34.

[5] См.: *Ван Лисбет А.* Пранаяма. Путь к тайнам Йоги. Киев: «Янус», 2001. С. 210–211.

том текущего статуса христианских антропологических представлений, при котором до настоящего момента они не были догматизированы, представляется возможным продолжение существенно более глубокого сравнительного исследования в этой области, выходящего за рамки предпринятого рассмотрения. С высокой степенью вероятности оно могло бы несколько структурировать представления о душе с православных богословских позиций, а также придать импульс для дальнейшего развития православной антропологии и психологии.

При этом следует сделать весьма важное замечание. Индийское мировоззрение в отличие от христианского всё же не рассматривает душу в качестве самостоятельного личностного начала в человеке. Применение такой терминологии к индуизму некорректно, поскольку антропологическое мышление здесь в принципе является совершенно внеличностным. Следовательно, возможное исследование в этом направлении должно быть сосредоточено исключительно на таких вопросах как описание структуры и различных состояний сознания, а также процессов познания, мышления, памяти, внимания и т. п.

Наибольшие, принципиальные и носящие догматический характер расхождения между православным мировоззрением и индуистским религиозным мышлением возникают при сопоставлении таких составляющих человека, как его дух и / или душа (в христианском представлении) с виджнянамайя и анандамайя коша, где в качестве индивидуального начала человека рассматриваются такие индуистские понятия, как Атман (санскр. [Ātman] — *грамм.* местоимение «я»[1], *здесь осн. знач. филос.* мировая душа или высший дух[2]), неотделимое от него — Брахман (санскр. [Bráhman] — *здесь осн. знач.* мировая душа, божественная субстанция или бог Брахма, входящий в триаду главных ин-

[1] См.: Мифологический словарь. М.: «Советская энциклопедия», 1991. С. 70.

[2] См.: *Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1987.

дийских богов[3]) и часто отождествляемое с двумя последними — пуруша (санскр. [puruṣa] — человек, мужчина, рождённое Брахмой божество олицетворяющее мужское начало, герой, слуга, душа, *грамм.* лицо, *здесь осн. знач. филос.* мировой дух[4]).

Так, в книге Махабхараты Лесная (см. Глава 213, шлока 23) говорится: «Душа существ во всех существах пребывает»[5]. Акад. Смирнов комментирует эти слова следующим образом: ««Живая душа» [или] джива <…> [(санскр. [jīva] — живой, полный жизни, живое существо[6], понятие индийской философии наиболее близкое к европейскому понятию «душа»[7]) это] иллюзорно сознающий себя отдельным «я» — воплотившийся Атман, «познающий поле» <…>.

Задача йоги понимается <…>, как осуществление осознания, что индивидуальность дживы иллюзорна, т. е. основана на противопоставлении субъекта и объекта, «познающего поле» и «поля», тогда как Атман есть абсолютный субъект, вне какого-либо противопоставления объекту, т. к. такое противопоставление противоречит основному требованию абсолютности. Душа существ [(в данном месте) это] <…> Атман существ»[8]. Такое представление является наиболее общим не только для йоги.

Абсолютное большинство систем индийской философии, признающих авторитет Вед, в качестве конечной цели рассматривают освобождение из колеса сансары или преодоление

С. 91.

[3] См.: Там же. С. 470–471.

[4] См.: Там же. С. 398–399.

[5] Махабхарата (Философские тексты). Вып. IV. Беседа Маркандеи. Ашхабад: Изд-во АН Туркм. ССР, 1958. С. 199.

[6] См.: *Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1987. С. 224.

[7] См.: Махабхарата (Философские тексты). Вып. IV. Беседа Маркандеи. Ашхабад: Изд-во АН Туркм. ССР, 1958. С. 659.

[8] Там же. С. 590.

необходимости последующих перерождений. Это освобождение, в конечном итоге, видится им как осознание иллюзорности указанного выше противопоставления и слияние частной души человека с мировой душой — с Атманом или с Брахманом. Причём, например, в Чхандогья-упанишаде мы встречаем прямое утверждение о полном сходстве между Брахманом и Атманом, которое выражается в уже приводившемся ранее популярном для индуизма выражении: тат твам аси (санскр. [tat tvam asi] — ты есть то). «Признание Брахмана и Атмана как единого составляет основу монистической философии [Индии]»[1], при этом монистические идеи прослеживаются уже в одном из её древнейших источников — в Ригведе[2].

Относительно возможности отождествления с Атманом и / или с Брахманом такого понятия как Пуруша, приведём мнение профессора Оксфордского университета, филолога и востоковеда Макса Мюллера, который писал, что в представлении последователей индийского средневекового мыслителя Шанкары и основанного им учения адвайта-веданты, индивидуальных душ (пуруш) нет, а по мнению последователей основателя санкхьи, легендарного древнеиндийского мудреца Капилы, они существуют. Однако, по мнению профессора Мюллера, эта разница между двумя системами, «обуславливается недостатком точного мышления у последователей санкхьи», поскольку «с высшей точки зрения Пуруша Капилы в сущности то же самое, что Брахман или Атман веданты — абсолютный субъект»[3].

Фактически санкхья Капилы одновременно утверждала, как относительный монотеизм, так и абсолютный монизм. На более

[1] *Мюллер М.* Шесть систем индийской философии. М.: «Искусство», 1995. С. 83.

[2] См.: *Сарвепалли Р.* Индийская философия. Т. I. М.: Изд-во иностранной литературы, 1956. С. 135.

[3] *Мюллер М.* Шесть систем индийской философии. М.: «Искусство», 1995. С. 280–281.

позднем этапе последователи учения санкхьи признают верховное положение Брахмана, а различие между пурушами и Брахманом рассматривается ими как относительное. По словам доктора медицинских наук, выдающегося специалиста и знатока в области йоги и веданты Мишры Рамамурти, в этот период санкхья приходит к следующему представлению: «Пока души [пуруши] из-за неведения считают себя связанными с природой [пракрити], они отделены друг от друга и многочисленны. Но осознав присущее им отличие от природы, они <…> сливаются с [Брахманом]»[1].

Из изложенного видно, что независимо от мировоззренческих нюансов, человеческие дух и / или душа в йогическом представлении, выглядят как «какая-нибудь общая, всем разделённая <…> душа»[2], с чем категорически не соглашался свт. Григорий Богослов, буквально отказывавшийся принимать такое учение[3], и другие свв. отцы, однозначно признававшие, что человеческая «душа не одно и то же с Богом»[4]. Кроме того, индуистские представления о Боге, как об индифферентном, безличном, абсолютном, космическом начале, лежащем в основе всего сущего[5], радикально отличаются от христианского догматического представления о Боге как о Едином в трёх Лицах, то есть о личностном Боге.

И в христианстве, и в индуизме присутствует устремление к единству с Богом, но в христианстве оно выражается в соединении двух личностных индивидуальностей — человека и Бога,

[1] *Рамамурти М.* Психология йоги. Киев: «София», 2003. С. 20–21.

[2] *Григорий Богослов, свт.* Творения святых отцов в русском переводе. Т. 4. М.: МДА, 1844. С. 241.

[3] См.: Там же. С. 241.

[4] *Григорий Нисский, свт.* Творения святых отцов в русском переводе. Т. 40. М.: МДА, 1862. С. 212.

[5] См.: Советский энциклопедический словарь. М.: «Советская энциклопедия», 1988. С. 166.

а в индуизме мы наблюдаем тяготение к растворению иллюзорной индивидуальности человека в индифферентном Абсолюте, не имеющем признаков личности.

Однако следует вспомнить, что в системе йоги, более того, непосредственно в её основополагающем трактате — в Йога-сутрах присутствует принцип Ишвара-пранидхана (преданность Ишваре). Ишвара (санскр. [Īśvara] — господин, повелитель, хозяин, владелец, бог, всевышний[1]) в индийской философии означает Господа, то есть Бога в монотеистическом понимании. Историк индийской философии, профессор Калькуттского университета Сурендранатх Дасгупта характеризует Ишвару в представлении йоги как «Бога, регулирующего мировой порядок посредством самого факта своего присутствия»[2]. При этом уже в Упанишадах даётся понимание практически полной идентичности Ишвары и Брахмана[3]. Вот как объясняет различия между безличным Брахманом и личным Ишварой Свами Вивекананда[4]: «Ишвара Тот, от Кого исходит рождение, существование и конец Вселенной. Вечный, Чистый, Всегда Свободный, Всемогущий, Всеведущий, Всемилостивый, Учитель всех учителей <...>. Это, конечно, определение личного Бога». И тут же задаётся вопросом о том, что в этом случае «есть два Бога?», на который отвечает так: «Нет, оба одно и то же; <...> безличный и личный [Бог] в одном. <...> Личный Бог <...> [Ишвара] не отдельный и не отличный от Брахмана. Всё — Брахман <...>. Только Брахман, как единый или абсолютный,

[1] См.: *Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1987. С. 111.

[2] *Дасгупта С.* Философия йоги и её отношение к другим системам индийской мысли. СПб.: «Наука», 2008. С. 87.

[3] См.: *Сарвепалли Р.* Индийская философия. Т. I. М.: Изд-во иностранной литературы, 1956. С. 139.

[4] *Свами Вивекананда.* Философия йоги. Магнитогорск: «Амрита», 1992. С. 89–90.

слишком абстрактен, чтобы Его можно было любить и славословить, и потому бхакта [(„преданный“ — человек, поклоняющийся Богу)] берёт относительный аспект Брахмана, Ишвару — Высшего Правителя».

Следовательно, хотя Ишвара и имеет некоторое сходство с Богом в монотеистическом представлении, но оно является весьма условным и в конечном итоге не имеет ничего общего с христианским представлением. Кроме того, следует снова заметить, что в представлении индуизма Ишвара всё же не является Богом-Творцом. Йогу нельзя рассматривать исключительно как монистическое или пантеистическое направление, но, как отмечает Елена Николаевна Аникеева, её монотеизм факультативен (не является, в отличие от адвайтизма, магистральным направлением индийской философии) и в любом случае носит относительно-функциональный характер[1].

* * *

Подводя итоги осуществлённого сравнения представлений православной антропологии с йогическим пониманием психофизиологического строения человека, можно выделить следующие расхождения, носящие принципиальный характер. Во-первых, высшее начало в человеке с точки зрения йоги и индуизма представляется как, иллюзорно осознающая себя индивидуальностью, абсолютная, индифферентная и безличная субстанция — Брахман либо, представляющие его (отождествляемые с ним), Атман или пуруша, которые идентифицируются как каузальное тело человека (карана шарира) или его причинная оболочка (анандамайя коша). В христианстве же мы обнаруживаем совершенно иное видение, при котором в качестве такого начала предстаёт сотворённая по образу личностного Бога, поддержи-

[1] См.: *Аникеева Е. Н.* Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 122, 136–137.

ваемая Им, но отличная от Него индивидуальная человеческая душа с входящим в её состав тварным духом, понимаемым как высшая часть души. А во-вторых, в отличие от общей для индуизма модели, христианское мировоззрение рассматривает человека не как заключённый в материю (пракрити) и стремящийся освободиться от неё дух, а как существо, призванное установить Царство Божие в нерасторжимо соединённых материи и духе[1].

[1] См.: *Мейендорф И. Ф., протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб.: Византинороссика, 1997. С. 326.

ГЛАВА 6. СРАВНЕНИЕ ЙОГИЧЕСКОЙ И ПРАВОСЛАВНОЙ ПРАКТИКИ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ

В заключительной главе нашей работы сначала (в её первом разделе) мы рассмотрим важнейшие составные части духовной жизни в православном христианстве и осуществим их сравнение с основными элементами практики духовной жизни в йоге и индуизме. Последующее изложение будет преимущественно посвящено сопоставлению и сравнению таких составляющих духовных практик христианства и йоги, как молитва и медитация.

Йогическую медитацию довольно часто (хотя и без должной научной аргументации) пытаются сопоставить с православной практикой творения умной молитвы или иначе умного делания — способа произнесения слов Иисусовой молитвы, наиболее известного в монашеской традиции исихазма. Так, в наше время не только среди поклонников йоги, но и среди отдельных независимых исследователей широко распространено мнение, согласно которому умную молитву называют православной медитацией. Во второй части настоящей главы мы постараемся разобраться, насколько такое представление является корректным, после чего подведём итоги проведённого сравнения и сделаем соответствующие выводы.

6.1. ХРИСТИАНСКАЯ АСКЕЗА И ЙОГИЧЕСКИЙ ТАПАС

6.1.1. Составляющие духовной жизни в православном христианстве

Началом духовной жизни в христианском понимании является принятие таинства Крещения или рождение от Святого Духа, а целью — стяжание Духа Святого, непосредственное общение с Богом, уподобление Ему и соединение с Ним или, как уже было сказано, обóжение.

В святоотеческой традиции выделяются четыре составляющие духовной жизни: участие в таинствах Церкви (прежде всего в Евхаристии), чтение Евангелия и духовной литературы, доброделание (борьба со страстями и стяжание добродетелей) и практика молитвы.

Обóжение как смысл духовной жизни — это достижение личностью богосыновства (усыновления человека Богом), а не растворение в божестве и тем более не осознание себя им. Оно может быть достижимо только одновременно при праведной жизни и правильном понимании духовности (отделении её от псевдодуховности и прелести).

Не здоровые имеют нужду во враче, но больные (Мф 9:12), — эти слова говорят нам, что излечиться (спастись) может только тот, кто видит болезнь своей души, осознаёт свою греховность и неспособность достичь исцеления собственными силами.

Строгий ревнитель православной аскетической традиции[1], святитель Игнатий (Брянчанинов) об этом пишет: «Начало обращения ко Христу заключается в познании своей греховности, своего падения; от такого взгляда на себя человек признаёт нужду в Искупителе и приступает ко Христу посредством смирения, веры и покаяния»[2]. Этими словами хочется ещё раз обратить внимание на особенную важность осознания своей духовной нищеты и смирения гордыни для духовной жизни и даже её принципиальную невозможность без этого.

[1] См.: *Флоровский Г. В., прот.* Пути русского богословия. Минск: Харвест, 2006. С. 385.

[2] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собрание сочинений. Т. 4. Аскетическая проповедь. М.: Изд-во «Терирем», 2011. С. 343.

Блаженны нищие духом (Мф 5:3; Лк 6:20), — первая заповедь блаженства занимает ключевое место не только в Нагорной проповеди и христианской этике, но и во всём христианском вероучении. Такое же значение она имеет для духовной жизни, и наиболее ценным здесь является восприятие заповедей Божиих не как цены за приобретение места в Царстве Небесном, а как пути изменения себя, достижения смирения и посредством этого соединения с Богом.

Необходимо также заметить, что истинная духовная жизнь, как и христианская нравственность, отличается от светской жизни и общечеловеческой нравственности, поскольку первая основана на любви: *Пребывающий в любви пребывает в Боге* (1 Ин 4:16), а вторая — на идее о справедливости. Справедливость же без любви, как известно, оборачивается жестокостью. В Нагорной проповеди Иисус Христос говорит: *Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного* (Мф 5:43–45). Ещё более ясно Спаситель говорит о любви, отвечая на вопрос фарисея о наибольшей заповеди: *Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя* (Мф 22:37–39).

Милосердие и бескорыстная любовь ко всем людям без различия является вторым наиболее важным признаком истинной духовности, без которой невозможна праведная (правильная) духовная жизнь. Преподобный Амвросий Оптинский пишет: «Любовь и милость и смирение отличаются одними только наименованиями, а силу и действие имеют одинаковые. Любовь и милость не могут быть без смирения, а смирение не может быть без милости и любви»[1].

Не боясь преувеличения, можно сказать, что смирение и любовь заключают в себе все христианские добродетели и являются самым действенным инструментом распознания истинной духовности. Профессор Алексей Ильич Осипов в связи

с этим пишет: «Самая распространённая ошибка в религиозной жизни — это подмена её духовной стороны <...> внешней — исполнением [одних лишь] церковных установлений и обрядов <...>. Такое отношение к религии, как правило, делает человека внешне церковным, а внутри гордым фарисеем и лицемером, отвергнутым Богом — „святым сатаной“»[2].

Творения святителя Игнатия (Брянчанинова), одного из авторитетнейших русских духовных наставников и писателей XIX века, дают нам неоценимую помощь в изучении основ духовной жизни. Профессор Осипов называет труды святителя Игнатия энциклопедией духовной жизни[3] и обращает внимание на их особенную важность в связи с доступностью для понимания современного человека. При дальнейшем изложении темы христианской духовной жизни и молитвы, прежде всего, будут использованы ссылки именно на его произведения.

Первым спасительным средством духовной жизни является чтение Священного Писания и прежде всего Евангелия, а также, как пишет святитель Игнатий, «жительство под руководством Отеческих писаний с советом преуспевших современных братий»[4].

Уклонение от греха, борьба со страстями и напротив — стяжание добродетелей и подвижничество, часто называемые доброделанием, являются вторым средством спасения души.

Первоочередным здесь является, говоря словами молитвы Ефрема Сирина, видеть свои прегрешения и не осуждать ближнего своего. Святитель Игнатий пишет: «Кто совершит великое

[1] *Амвросий Оптинский, прп.* Собрание писем оптинского старца Амвросия. Козельск: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина пустынь, 2017. С. 320.

[2] *Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 336.

[3] См.: Там же. С. 337.

[4] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собрание сочинений. Т. 1. Аскетические опыты. М.: Изд-во «Терирем», 2011. С. 639.

дело — установит вражду с грехом, насильно отторгнув от него ум, сердце и тело, тому дарует Бог великий дар: Зрение греха своего»[1].

После чего даёт такой совет: «Кто отказался от осуждения ближних, того помысл естественно начинает видеть грехи и немощи свои, которых не видел в то время, как занимался осуждением ближних»[2].

Видение своих грехов является залогом успеха в борьбе со страстями. Представляется излишним для целей данной работы останавливаться на подробном исследовании страстей и грехов, от которых следует уклоняться на пути к праведной жизни. Позволим себе также отказаться от перечисления добродетелей, стяжание которых является спасительным для души.

При этом приведём следующие слова святителя Игнатия: «Делатель правды человеческой исполнен самомнения, высокоумия, самообольщения; он проповедует, трубит о себе, о делах своих, не обращая никакого внимания на воспрещение Господа [(см. Мф 6:1–6 о совершении втайне дел милосердия и молитвы)]; ненавистью и мщением платит тем, которые осмелились бы отворить уста для самого основательного и благонамеренного противоречия его правде»[3].

«Христианское совершенство есть дар Божий, а не плод человеческого труда и подвига; подвигом доказывается только действительность и искренность желания получить дар; подвигом, который обуздывает и укрощает страсти, естество человеческое соделывается способным и предуготовляется к принятию дара»[4].

Этими словами святитель говорит нам, что доброделание яв-

[1] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собрание сочинений. Т. 2. Аскетические опыты. М.: Изд-во «Терирем», 2011. С. 141.

[2] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собрание сочинений. Т. 5. Приношение современному монашеству. М.: Изд-во «Терирем», 2011. С. 359.

[3] Там же. С. 47.

ляется лишь средством, а не целью духовной жизни, ещё раз предупреждает о необходимости смирения и о невозможности спасения без Спасителя.

Истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питие. Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем (Ин 6:53–56).

Говоря о третьей (лишь по перечислению, но не по важности) составляющей духовной жизни, следует заметить важность всех церковных таинств. При этом необходимо обратить особое внимание, что Святая Евхаристия (др.-греч. [Eukharistía] — Благодарение) является Таинством таинств, стержнем церковного богослужения, основой основ христианской духовной жизни и фундаментом, без которого невозможно само существование Церкви и спасение как таковое.

Святитель Игнатий пишет: «Мы соединяемся со всесвятою плотью Господа не только при посредстве любви, но и при посредстве самого таинства. Всесвятая плоть Господа соделывается нашею пищей! Он даровал нам эту пищу, желая показать любовь, которую имеет к нам. Он смесил себя с нами, и возмесил в нас Своё тело, чтоб мы были соединены с Ним, как соединены тело с главою»[5].

Важность Евхаристии, других церковных таинств и вообще церковной жизни наиболее точно, всеобъемлюще и ярко выразил священномученик Киприан Карфагенский, в частности, ему принадлежат слова: «Тот не может уже иметь Отцом Бога, кто не имеет матерью Церковь»[6].

[4] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собрание сочинений. Т. 2. Аскетические опыты. М.: Изд-во «Терирем», 2011. С. 393.

[5] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собрание сочинений. Т. 4. Аскетическая проповедь. М.: Изд-во «Терирем», 2011. С. 144.

Четвёртой составляющей духовной жизни христианина является молитва как непосредственное общение с Богом. О ней будет написано в следующем параграфе, а сейчас постараемся по возможности кратко рассказать о йогическом образе духовной жизни.

6.1.2. Духовная жизнь в йоге и её сравнение с христианской практикой

Переходя к этой теме, в первую очередь следует остановиться на таких понятиях, как дхарма и варны.

Дхарма (санскр. [dhárma] — правило, закон, долг, устой, учение, религия[7]) — одно из важнейших понятий индийской философии, этически это закон, во всех его аспектах, — правда, праведность. В более узком понимании это также правила жизни, обязанности, ритуал[8].

Варны (от санскр. [varṇ] — красить, раскрашивать, рисовать[9], цвет, краска; м. б. связано с цветом кожи либо бинди — точки, которую индусы наносят себе на лоб) — это общественные (социальные) классы, сословия или касты в Индии. Древнеиндийское общество делилось на четыре основные касты: брамины (или брахманы) — жрецы, кшатрии (или раджаньи) — воины, вайшьи — земледельцы[10] (позже к ним добавились торговцы, скотоводы, ремесленники), а также шудры — рабы, слуги (позднее наёмные работники).

[6] Отцы и учителя Церкви III века. Антология. Т. II. М.: Либрис, 1996. С. 297.

[7] См.: *Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1987. С. 300.

[8] См.: Махабхарата (Философские тексты). Вып. VII. Ч. 2. Книга о Бхишме. Книга о побоище палицами. Ашхабад: «Ылым», 1981. С. 276.

[9] См.: *Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1987. С. 934.

Согласно Ригведе, варны были созданы богами при принесении себе в жертву «рождённого в начале»[11] — Пуруши:

Его рот стал брахманом,
(Его) руки сделались раджанья,
(То,) что бёдра его, — это вайшья,
Из ног родился шудра[12].

К первым трём варнам принадлежали арья, а шудрами (слугами) были, по всей видимости, покорённые впоследствии арийцами аборигены полуострова Индостан[13].

В общем виде духовная жизнь в индуизме (то есть и в йоге, как в одном из входящих в него учений или в одной из его школ — даршан) состоит в следовании своей дхарме в зависимости от принадлежности к варне по рождению, а также непосредственно в праксисе (др.-греч. [prâxis] — деятельность). Для индусов само понятие йога означает не только и не столько упражнение или занятие, но ещё и единение, или способ осуществления духовной жизни.

Вспомним в этой связи яму и нияму: «непричинение вреда (ахимса), правдивость, честность (буквально невороватость), целомудрие, неприятие даров <...>, чистота (нравственная и физическая), удовлетворённость, тапас (возогревание силы), изучение Писания и преданность Ишваре»[14]. В этом перечислении не только этика, но и описание составляющих духовной жизни по Йога-сутрам.

[10] См.: Махабхарата (Философские тексты). Вып. I. Кн. 1. Бхагавадгита. Ашхабад: «Ылым», 1978. С. 322.

[11] Ригведа. Мандалы IX–X. М.: «Наука», 1999. С. 235.

[12] Там же. С. 236.

[13] См.: Махабхарата (Философские тексты). Вып. I. Кн. 1. Бхагавадгита. Ашхабад: «Ылым», 1978. С. 322.

[14] *Смирнов Б. Л.* Санкхья и йога // Махабхарата (Философские тексты).

Одним из наиболее важных здесь является понятие тапас (санскр. [tápas] — тепло, жар, боль, страдание, умерщвление плоти, самоистязание). Это слово, очень трудно поддаётся переводу на европейские языки. Обычно его переводят как аскеза. Всё-таки это далеко не точный перевод и верный не по внутреннему смыслу, а только лишь по внешней форме. В Древней Греции аскеза (от др.-греч. [áskisis] — упражнение, искусная обработка, созидание в опыте) рассматривалась как подготовка атлетов к спортивным состязаниям. В христианстве — это подготовка человека к действию Божественной благодати на пути к обóжению. Тапас же не преследует по существу ни того, ни другого — это скорее жертва, вредная для совершающего и ненужная для принимающего её. В йогической практике тапас представляет собой разменную монету, по цене которой определяется просимый у божества дар[15]. Очевидно, что за всем этим скрывается принесение магической внутренней жертвы для осуществления желаемого — то есть для достижения мокши.

Вернёмся к взгляду на духовную жизнь с точки зрения следования своей дхарме. Вот что об этом говорит Бхагавадгита (Глава 18, шлоки 42–44) в переводе кандидата филологических наук, одного из самых авторитетных санскритологов прошлого века и востоковеда, повлиявшего на формирование целого поколения современных российских индологов, Всеволода Сергеевича Семенцова.

Партха — это одно из имён Арджуны, означающее сын Притхи, с наставлением к которому обращается Кришна:

Чистота, успокоенность, тапас,
обузданье, терпенье, нелживость,
вера, знанье, житейская мудрость —

Вып. VII. Ч. 2. Книга о Бхишме. Книга о побоище палицами. Ашхабад: «Ылым», 1981. С. 174.

[15] См.: Там же. С. 174.

вот достоинства брахманов, Партха.
<...>
Сила, твёрдость, смекалка, доблесть,
неспособность в бою к отступленью,
прирождённая щедрость, властность —
это признаки кшатриев, Партха.
<...>
Земледелие и торговля,
разведенье скота — вайшьи дело.
Всё, что связано с услуженьем,
то природе шудр подобает.[1]

Далее (Глава 18, шлока 47) утверждается, что человек, довольный своей дхармой, достигает быстрого успеха в свойственных ему занятиях, и особо подчёркивается:

Даже полный успех в чужой дхарме
бесполезен — к своей устремляйся!
Естества исполняя законы,
человек себя не пятнает.[2]

Отметим также, что помимо представления об индивидуальной дхарме для каждого отдельного сословия (варны), в комментариях к Ведам — в т. н. брахма́нах существует понятие, изложенное в первых дхармасутрах (VI–V века до н. э.) и именуемое законом о четырёх жизненных стадиях (ашрамах) для трёх высших варн[3].

Первая стадия — стадия ученичества (брахмачарья). Она начинается с обряда посвящения, символизирующего приобщение

[1] Бхагавадгита. Перевод с санскрита, исследование и примечания. М.: «Восточная литература» РАН, 1999. С. 92.
[2] Там же. С. 93.
[3] См.: *Юлен М.* Природа и культура в индийской теории стадий жизни

к священному знанию Вед. После этой церемонии человек считается получившим второе рождение — дваждырождённым. Раньше только дваждырождённые имели право изучать Веды, женщинам и шудрам нельзя было ни заучивать их наизусть, ни даже читать или слушать священные тексты. Стадия ученичества начиналась с 5–7 лет и могла длиться 12 лет и более.

За ней следует стадия домохозяина (грихастха). Дхарма домохозяина — общественно-полезный труд и совершение жертвоприношений. Состарившись и дождавшись внуков, домохозяин должен перейти на следующую стадию — отшельничества (ванапрастха). На этой стадии ему предписывается удалиться в лес и предаваться размышлениям, готовя свою душу к освобождению из круговорота сансары[4,5]. При этом отшельникам не запрещалось жить вместе, создавая нечто наподобие поселений монастырского типа или скитов. Также им позволялось брать с собою в лес жён (с их согласия)[6].

«Четвёртая стадия санньясина (отрешённого), или паривраджаки (странника-шалопая), не обязательна, а потому и срок вступления в неё не определён»[7]. При этом существует возможность непосредственного перехода к этой стадии сразу от состояния брахмачарина[8]. «Санньясин порывает со всем: с социальным строем, с верованиями, для него не существует ни варн, ни обрядов, ни ограничений»[9].

(ашрама) // Бог — человек — общество. М.: «Наука», 1993. С. 72.

[4] См.: *Элиаде М.* Йога. Бессмертие и свобода; Патанджали и йога. М.: «Ладомир», 2013. С. 474.

[5] См.: *Костюченко В. С.* Классическая веданта и неоведантизм. М.: Изд-во «Мысль», 1983. С. 18.

[6] См.: *Смирнов Б. Л.* Санкхья и йога // Махабхарата (Философские тексты). Вып. VII. Ч. 2. Книга о Бхишме. Книга о побоище палицами. Ашхабад: «Ылым», 1981. С. 168.

[7] Там же. С. 168.

[8] См.: *Юлен М.* Природа и культура в индийской теории стадий жизни

Его удел — в одиночестве блуждать по городам и весям. Тяготы такой жизни должны окончательно разрушить его привязанность к мирскому бытию и превратить его в обладающего высшим знанием и пребывающего в созерцании мудреца, свободного от земных привязанностей, от печали, зависти и надежды[10].

В индийском обществе участвовать в религиозных ритуалах и даже просто читать священные тексты традиционно могли только мужчины из избранных варн. Аналогичные ограничения существовали и на возможность заниматься йогой. «В Майтр [аяния] -упанишаде учитель предупреждает, что йога есть священный путь, „стезя брахмана“, и на неё нельзя вступать человеку, который целиком не посвятил себя поискам высшего познания»[11].

Тем не менее, йогой помимо брахманов также активно занимались представители варны кшатриев. Они исходили из убеждения, что существует много способов достижения Бога и выработали к ней свои индивидуальные подходы. Так, в частности, сложившаяся в среде кшатриев, Бхагавадгита уделяет особое внимание карма-йоге и описывает бхакти- и джняна-йогу.

Фактически осуществление принципа духовной жизни в следовании своей дхарме можно выразить как требование к брахману — молиться, а к шудре — трудиться. По сути, вместе с представлением о сансаре, оно приводит к ситуации, в которой претендовать на освобождение из круговорота

(ашрама) // Бог — человек — общество. М.: «Наука», 1993. С. 74.

[9] *Смирнов Б. Л.* Санкхья и йога // Махабхарата (Философские тексты). Вып. VII. Ч. 2. Книга о Бхишме. Книга о побоище палицами. Ашхабад: «Ылым», 1981. С. 168

[10] См.: *Элиаде М.* Йога. Бессмертие и свобода; Патанджали и йога. М.: «Ладомир», 2013. С. 474.

[11] *Светлов Э.* На пороге Нового Завета. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1983. С. 41.

В христианстве:	*В йоге:*
Для всех — Бог *хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины* (1 Тим 2:4); для Него *нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного* (Кол 3:11); *нет мужеского пола, ни женского* (Гал 3:28)	Только для избранных — т. е. исключительно для мужской половины высших варн, остальным предписано преданное служение своему мужу или господину с целью улучшения кармы и получения шанса на освобождение в гипотетической будущей жизни

рождений и смертей могут только представители мужской половины высших сословий. Для женщин и остальных классов общества духовная жизнь состоит исключительно в преданном служении своему господину (мужу либо начальнику) для улучшения кармы, в надежде на будущее рождение сыном брахмана или хотя бы кшатрия, и лишь тогда (в призрачном будущем) на получение такого же шанса.

Сложно сказать, насколько это мотивирует индусов к духовному совершенствованию. Очевидно, что мотивирует в той или иной мере — для них перспектива перевоплощения — это вынужденная необходимость, а не привлекательная возможность. Однако, очевидно также и то, что подобные идеи весьма растлевающе действуют на европейскую ментальность.

В завершение осуществим детальное сравнение духовной жизни в христианстве и в йоге. Но прежде обратим внимание, что изложенные в настоящей работе принципы духовной жизни в йоге имеют отношение к её классическому варианту, а в современной практике они, как правило, игнорируются.

1) Предназначение практики духовной жизни и возможность спасения (см. Таблицу 6):

Таблица 6. Предназначение духовной практики в христианстве и йоге

В христианстве:	*В йоге:*
Все составляющие духовной жизни имеют очень большое значение и осуществляются одновременно — достичь праведной жизни без должного внимания к каждой из них невозможно	Составляющие реализуются постепенно (в соответствии с этапом освоения — анга, либо жизненной стадией — ашрама) или выборочно (в зависимости от индивидуальной предрасположенности адепта)

2) Метод реализации (см. Таблицу 7):

Таблица 7. Методология духовной практики в христианстве и йоге

3) Предположительное сопоставление элементов, составляющих основы духовной жизни христианина, с такими способами достижения целей йоги, как (изложенная в Йога-сутрах Патанджали) раджа-йога, а также (описанные в Бхагавадгите) карма-йога, бхакти-йога и джняна-йога (см. Таблицу 8):

Таблица 8. Составляющие духовной практики в христианстве и йоге

6.2. МОЛИТВА И МЕДИТАЦИЯ

6.2.1. Молитва как основа духовной жизни христианина

Значение молитвы в жизни христианина невозможно переоценить. Святитель Феофан Затворник пишет: «Храм есть место молитвы и поприще её развития. Для нас введение в храм есть введение в дух молитвенный. И сердце благоволит Господь именовать храмом Своим, куда входя умом, предстоим Ему, восхождение к Нему возбуждая, как благовонное курение фимиама»[1]. Суть молитвы — это встреча и непосредственное собеседование с Богом, именно поэтому она являет-

В христианстве:	*В йоге:*
Участие в установленных Богом таинствах Церкви и, прежде всего, в Евхаристии	Бхакти-йога (йога преданного служения: участие в индуистских языческих и магических ритуалах), все ашрамы
Чтение Священного Писания (Евангелия, других Книг Нового и Ветхого Завета) и святоотеческой литературы	Джняна-йога (йога знания: чтение Вед и других книг индуистского канона шрути), ашрам ученичества
Доброделание (борьба со страстями, стяжание смирения, любви и остальных добродетелей)	Карма-йога (йога деятельности, точнее отрешённости от действия: совершение повседневных действий без стремления к их результату[1, 2]), ашрам домохозяина
Практика индивидуальной молитвы	Раджа-йога (царская, или классическая йога: практика медитации), ашрам отшельничества и санньяси

1 См.: Бхагавадгита. Перевод с санскрита, исследование и примечания. М.: «Восточная литература» РАН, 1999. С. 99.

2 *Семенцов В. С.* Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике // Бхагавадгита. Перевод с санскрита, исследование и примечания. М.: «Восточная литература» РАН, 1999. С. 109.

ся основой и одной из важнейших составляющих духовной жизни.

Истинно также говорю вам, что если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного, ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них (Мф 18:19–20). Этими словами Спаситель подчёркивает не только важность церковного собрания, но и церковной (общей) молитвы. Такое же большое значение имеет молитва в православной семье как молитва малой Церкви.

Ещё об одной важной стороне общественной молитвы нам говорит святитель Игнатий: «Церковные молитвословия содержат в себе пространное христианское догматическое и нравственное богословие: посещающий неупустительно церковь и тщательно внимающий её чтению и песнопению может отчётливо изучиться всему нужному для православного христианина на поприще веры»[2].

При всём сказанном выше, не менее важной является и молитва частная (индивидуальная), поскольку сказано Спасителем: *Когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, Который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно* (Мф 6:6). Кроме того, всегда следует помнить, что даже в одиночестве обращаясь к Богу, христианин предстоит перед Ним как член своей семьи, общины и в конечном итоге Церкви.

Святитель Игнатий пишет: «Душа, начинающая путь Божий, погружена в глубокое неведение всего божественного и духовного, хотя б она была и богата мудростию мира сего. По причине этого неведения она не знает, как и сколько должно ей

[1] *Феофан Затворник, свт.* Четыре слова о молитве. М.: «Русский Хронографъ», 2014. С. 3.

[2] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собрание сочинений. Т. 2. Аскетические опыты. М.: Изд-во «Терирем», 2011. С. 207.

молиться. Для вспомоществования младенчествующей душе, святая Церковь установила молитвенные правила»[1]. Молитвенные правила — это собрания, составленные из нескольких молитв. В зависимости от обстоятельств и времени выделяются Утреннее и Вечернее молитвенное правило, Правило ко Святому Причащению, а также особенное Иноческое правило для монашествующих.

Святитель также дает следующую рекомендацию: «Молитвенное правило <…> должно способствовать человеку к достижению духовного преуспеяния, а не служить бременем неудобоносимым, сокрушающим телесные силы и смущающим душу. Тем более оно не должно служить поводом к гордостному и пагубному самомнению, к пагубному осуждению и унижению ближних»[2]. И в продолжение приводит слова преподобного Матоя: «Предпочитаю <…> непродолжительное правило, но постоянно исполняемое, продолжительному, но в скором времени оставляемому»[3].

Не следует думать, что индивидуальная молитва ограничивается исключительно исполнением молитвенного правила. Молитва может осуществляться всегда, когда в ней есть потребность. Иисус Христос заповедал своим ученикам *всегда молиться и не унывать* (Лк 18:1).

Молиться можно своими словами — молитва должна быть простой и может быть очень краткой. Например, молитва мытаря: *Боже, милостив буди мне грешнику* (Лк 18:13); или благоразумного разбойника: *Помяни меня, Господи, когда приидешь в Царствие Твое* (Лк 23:42). Богу не важны какие-то конкретные слова, они вторичны, значение имеют те мысли, чувства и настроение, с которыми человек к Нему обращается. Такой же краткой и доступной является Иисусова молитва.

[1] Там же. С. 195.

[2] Там же. С. 198–199.

[3] Там же. С. 199.

Без преувеличения можно сказать, что, несмотря на свою краткость, она является одной из главнейших православных молитв. В сокращённом виде (Господи помилуй), она множество раз (3-х, 12-ти и 40-ка кратно) повторяется и в общественном богослужении.

Апостол Павел учит: *Непрестанно молитесь* (1 Фес 5:17). В традиции Православной Церкви данное наставление осуществляется, прежде всего, в практике умного делания или непрерывного творения Иисусовой молитвы, получившей самое широкое распространение в среде восточно-христианского монашества, по крайней мере, не позднее V века, которым датируется множество подтверждающих это документальных свидетельств[1]. Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешнаго, — в этой молитве содержится и упоминание имени Божия, и исповедание Его Сыном Божиим, и покаяние в своих грехах, и просьба о милости. По своей сути содержание Иисусовой молитвы идентично молитве мытаря, но её существенным отличием является, дающее ей особую силу, употребление имени воплотившегося Слова — личное обращение к Господу Богу и Спасу нашему Иисусу Христу[2].

Святитель Игнатий пишет: «Моление молитвою Иисусовою есть установление Божественное. Установлено оно не через посредство пророка, не через посредство апостола, не через посредство Ангела; установлено Самим Сыном Божиим и Богом»[3]. И приводит слова Спасителя, обращённые к апостолам: *И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю, да прославится*

[1] См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2013. С. 167–184.

[2] См.: *Булгаков С. Н., прот.* Православие. Очерки учения Православной Церкви. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2011. С. 167–168.

[3] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собрание сочинений. Т. 2. Аскетические опыты. М.: Изд-во «Терирем», 2011. С. 265–266.

Отец в Сыне (Ин 14:13); *Истинно, истинно говорю вам: о чем ни попросите Отца во имя Мое, даст вам* (Ин 16:23).

Прежде чем перейти к описанию практики Иисусовой молитвы, следует остановиться на предупреждениях, которым в творениях святителя Игнатия посвящено очень много внимания. В частности, святитель пишет: «Благоразумный родитель не даст острого меча младенцу, сыну своему. Младенец не в состоянии употребить меча против врага: он будет играть мечом грозным, скоро и легко пронзит себя им»[1].

В этих словах, называя Иисусову молитву острым мечом, святитель предупреждает об опасностях, подстерегающих духовных младенцев на этом пути, и прежде всего о превозношении себя, презрении к ближним, впадении в самообольщение и возможности повреждения ума.

«Всем христианам можно и должно заниматься молитвою Иисусовою с целью покаяния и призывания Господа на помощь, заниматься со страхом Божиим и верой, с величайшим вниманием к мысли и словам молитвы, с сокрушением духа; но не всем дозволяется приступать к молитвенному священнодействию умом, в сердечной клети. Первым образом могут и должны заниматься Иисусовою молитвою не только монахи, живущие в монастырях и занятые послушаниями, но и миряне. <…> Молитвенное священнодействие ума в сердце требует предварительного упражнения в первом образе моления, удовлетворительного преуспеяния в этом молении. Благодать Божия сама собою, в известное ей время, по её благоволению, переводит подвижника молитвы от первого образа ко второму»[2]. Святитель обращает внимание на обязательную последовательность в освоении молитвенной практики и возможность её осуществления только после соответствующей подготовки. Кроме этого, он указывает, что следует довольствоваться мо-

[1] Там же. С. 357.

[2] Там же. С. 292.

литвой покаяния и не искать высшего состояния в молитве специально, поскольку оно не приобретается человеческими усилиями, а даруется Богом.

Развивая мысль о необходимости подготовки, святитель пишет, что она помимо прочего должна состоять в изучении Нового Завета и святоотеческих писаний о молитве. И указывает, что это замечание имеет особенное значение в связи с исключительной редкостью в наше время духоносных руководителей. Одновременно с этим святитель Игнатий предупреждает, что освоение практики Иисусовой молитвы «при руководстве чтением идёт несравненно медленнее, нежели при руководстве духоносным наставником»[1].

Заканчивая перечисление предупреждений, касающихся практики Иисусовой молитвы, приведём ещё такие слова святителя: «Если монахам воспрещается безвременное стремление к молитве, приносимой умом в сердечном храме, тем более воспрещается оно мирянам. <…> Богоносные Отцы, излагая учение о этой молитве, утверждают, что её начало и непоколебимое основание есть истинное послушание, от которого рождается истинное смирение, а смирение хранит подвизающегося в молитве от всех прелестей, последующих самочинникам. Истинного монашеского послушания и совершенного во всём отсечения своих воли и разума отнюдь невозможно стяжать мирским людям»[2].

Тем самым ещё раз подчеркнём, что мирянам следует категорически воздержаться от самостоятельной практики умно-сердечной молитвы и приступать к творению Иисусовой молитвы (даже с одной лишь целью покаяния и призывания помощи Божией) исключительно после получения благословения и под непосредственным руководством священника, опытного в духовной жизни и, по возможности, непосредственно знакомого с этой практикой.

[1] Там же. С. 317.

[2] Там же. С. 294–295.

По словам преподобного Макария Оптинского[1], всё множество имеющихся предостережений об опасностях практики Иисусовой молитвы необходимо для того, чтобы оградить начинающих подвижников — «неопытных и немощных» от дерзостного и безрассудного стремления сверх своей меры в этом делании, которое приводит к впадению в прелесть на «поругание бесам» и весьма плачевным негативным последствиям. Но при этом прп. Макарий пишет: «Отнюдь не писано сие с тем, чтобы удержать и отвратить от сего делания кого-либо, в разуме и по учению святых отцов желающего проходить оное. Мы радуемся о тех, которые разумно и достойно могут соединиться с Господом чрез сие блаженное делание; не достигшим же того и нудящимся к прохождению сего делания советуем читать с должным вниманием отеческие книги, да познают истину, и прелесть, и подсады вражии и соблюдут себя от начинаний выше меры своей»[2].

Преподобный Порфирий Кавсокаливит называет молитву ключом к духовной жизни и отмечает, что «отцы Церкви самой действенной молитвой считали молитву Иисусову»[3]. Навряд ли было бы правильным из-за этих предостережений призывать отказываться от практики творения Иисусовой молитвы, но всё же необходимо обязательно учитывать их и строго следовать рекомендациям своих духовников.

Выделяют несколько способов (ступеней) творения Иисусовой молитвы. При этом первые доступны для мирян и являются подготовительными для перехода к последующим.

Первый способ называют устной молитвой, поскольку творится она вслух (устами). На этой ступени произнесение молит-

[1] См.: *Макарий Оптинский, прп.* Предостережение читающим духовные книги. Об Иисусовой молитве. М.: Московское подворье СТСЛ, 2011. С. 29.
[2] Там же. С. 29–30.
[3] *Порфирий Кавсокаливит, прп.* О молитве. Малоярославец: Св.-Никольский Черноостровский жен. мон., 2013. С. 13.

вы обычно происходит стоя и сопровождается крестным знамением и поясными или земными поклонами. При этом, чтобы сосредоточить свои мысли на словах молитвы и отсчитывать количество произнесённых молитв, обычно используют чётки.

Второй способ во многом похож на предыдущий, но при нём человек устремляет своё сознание к Иисусу Христу и происходит «беседа ума с Богом»[1], поэтому он называется умной молитвой. Умная молитва также может осуществляться по чёткам, но её можно творить уже в любом положении тела и произносить как вслух, так и мысленно (про себя). В связи с этим святитель Игнатий пишет: «Молиться можно и стоя, и сидя, и лёжа; крепкие по здоровью и силам молятся стоя и сидя, немощные могут молиться и лёжа, потому что в этой молитве господствует не подвиг тела, а подвиг духа»[2]. Касательно использования чёток он делает следующее замечание: «По чёткам считаются поклоны, также и сидя, иноки упражняются молитвою Иисусовою первоначально по чёткам. Когда же при молитве усиливается внимание, тогда прекращается возможность молиться по чёткам и исчислять произносимые молитвы: всё внимание обращается к молитве»[3].

Начиная со второй ступени и далее, молитва может стать самодвижной (непрекращающейся и движимой уже Святым Духом, а не подвижником) и происходить «на всякое время, при всяком деле, на всяком месте»[4]. При этом святитель отдельно указывает, что «ночное время особенно способствует, по тишине и мраку своим, к упражнению Иисусовой молитвой»[5].

[1] Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М.: «Мартис», 1994. С. 78.

[2] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собрание сочинений. Т. 2. Аскетические опыты. М.: Изд-во «Терирем», 2011. С. 318.

[3] Там же. С. 334.

[4] Там же. С. 303.

Переходя к третьему — умно-сердечному или просто сердечному способу творения молитвы, напомним, что он не рекомендован для мирян, и приведём слова преподобного Амвросия Оптинского: «Устную молитву как бы кто ни проходил, не было примеров, чтобы впадал в прелесть вражескую. А умную и сердечную молитву проходящие неправильно нередко впадают в прелесть вражескую. И потому прежде всего должно держаться крепче устной молитвы, а потом умной, со смирением, а затем уже, кому удобно и кому благоволит Господь, переходить к сердечной, по указанию св. отцов, опытом прошедших всё это»[6].

Практика сердечной молитвы наиболее емко изложена в словах преподобного Симеона Нового Богослова: «Сев в безмолвной келье и наедине в одном углу, постарайся сделать то, что я говорю тебе. Затвори дверь и вознеси ум твой от всего суетного, то есть временного. Затем, упершись брадой своей в грудь, устремляя чувственное око со всем умом в середину чрева, то есть пуп, удержи тогда и стремление носового дыхания, чтобы не дышать часто, и внутри исследуй мысленно утробу, дабы обрести место сердца, где пребывают обычно все душевные силы»[7]. Таким образом, необходимо сесть в уединении, наклонить голову к груди и, сохраняя медленное и ровное дыхание, сосредоточить внимание в сердце и произносить: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешнаго. Эта молитва становится умно-сердечной, когда происходит так называемое нисхождение ума в сердце. То есть её суть состоит в соединении всех сил ума и сердца при обращении к Богу.

[5] Там же. С. 273.

[6] *Амвросий Оптинский, прп.* Собрание писем оптинского старца Амвросия. Козельск: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина пустынь, 2017. С. 694.

[7] Византийские исихастские тексты. М.: ИМП, 2012. С. 99–100.

Здесь следует снова сделать предупреждение о том, что одно лишь выполнение этих требований и автоматическое повторение молитвы, особенно оторванное от других аспектов духовной жизни, не только не полезно, но и опасно. Святитель Игнатий об этом пишет: «Пречистое имя Иисуса не терпит пребывать посреди нечистоты: оно требует, чтобы из сосуда душевного было извергнуто и извергаемо всё нечистое; входя в сосуд по степени чистоты его, оно само начинает действовать в нём и совершать дальнейшее очищение, для которого собственные усилия человека недостаточны и которое требуется для того, чтобы сосуд соделался достойным вместилищем духовного сокровища, всесвятой святыни»[1].

В практике умно-сердечной молитвы важное место занимает контроль дыхания, благодаря которому успокаиваются сердцебиение и мыслительная активность. «Это значит: надо дышать очень тихо. Вообще все движения крови должно удерживать, и содержать душу и тело в спокойном положении, в положении тишины, благоговения и страха Божия. Без этого духовное действие появиться в нас не может: оно появляется тогда, когда утихнут все кровяные движения и порывы. Опыт скоро научит, что удерживание дыхания, то есть, нечастое и негрубое производство дыхания, очень способствует к приведению себя в состояние тишины и к собранию ума от скитания»[2], — пишет об этом святитель Игнатий.

Относительно дыхания иногда встречаются также практические указания о том, как согласовывать молитву с очерёдностью вдохов и выдохов, в частности, на вдохе рекомендуется произносить первую часть молитвы: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий ..., а на выдохе вторую её часть: ... помилуй мя, грешнаго[3].

[1] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собрание сочинений. Т. 2. Аскетические опыты. М.: Изд-во «Терирем», 2011. С. 351.

[2] Там же. С. 318.

При этом здесь следует обязательно отметить, что любые эксперименты с дыхательными техниками, связанными с гипервентиляцией легких и, следовательно, приводящими к повышению уровня содержания кислорода в крови и избыточному обогащению им коры головного мозга, либо, напротив, сопряжёнными с задержкой дыхания, т. е. вызывающими гипоксию (кислородное голодание) мозга, находятся под строгим запретом. Здесь можно говорить лишь о некотором ненасильственном сдерживании и замедлении дыхания (в меру возможностей организма) с целью его успокоения, но не более того.

Ещё одним весьма существенным замечанием относительно практики Иисусовой молитвы на всех ступенях освоения является обязательное требование о безóбразности её творения[4]. Иными словами, на всех описанных выше и на всех последующих ступенях освоения, молитва должна осуществляться без воображения (без представления себе каких-либо образов). Такой строгий запрет на воображение при Иисусовой молитве связан с тем, что оно неминуемо ведёт подвижника к впадению в прелесть, к утрате трезвенного состояния ума (то есть к так называемому измененному состоянию сознания) и даже к одержимости падшими духами, и полному безумию или сумасшествию, проявляющемуся в различных формах психических расстройств.

Вот как об этом пишет преподобный Григорий Синаит: «Прелесть, говорят, в двух видах является, или лучше, находить, — в виде мечтаний и воздействий, хотя в одной гордости имеет начало своё и причину. <…> Началом мнимого созерцания фантастического служит мнение (притязательное на всезнайство), которое научает мечтательно представлять божество в какой-нибудь образной форме, за чем следует прелесть, вво-

[3] См.: *Паисий Святогорец, прп.* Слова. Т. VI: О молитве. М.: Орфограф, 2017. С. 172.

[4] См.: *Булгаков С. Н., прот.* Православие. Очерки учения Православной Церкви. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2011. С. 167.

дящая в заблуждение мечтаниями и порождающая хуление, а далее наделяющая душу страхованиями и наяву, и во сне. Ибо за возгордением следует прелесть (от мечтаний), за прелестью — хуление, за хулением — страхование, за страхованием — трепет, за трепетом — исступление из ума. Таков первый образ прелести от мечтаний. Второй образ прелести в виде воздействий бывает вот каков: начало своё имеет она в сладострастии, рождающемся от естественного похотения. От сласти сей рождается неудержимость несказанных нечистот. Распаляя всё естество и омрачив ум сочетанием с мечтаемыми идолами, она приводит его в исступление опьянением от палительного действа своего и делает помешанным. <…> Таковых [подвижников] <…> следует прямо называть бесноватыми, прельщёнными и заблудшими <…>. Бес непотребства, омрачив их ум сладострастным огнём, сводит их с ума, мечтательно представляя им некоторых святых, давая слышать слова их и видеть лица. Но бывает, что бесы эти сами являются и смущают их страхованиями: подчинив их игу велиара, они против воли толкают их на грехи делом, как преданных им рабов, имея потом проводить их в ад»[1].

Помимо представленных, существуют и другие (дополнительные) рекомендации по умно-сердечной практике Иисусовой молитвы. В частности, в трудах святителя Игнатия содержатся следующие указания, которые приведём с некоторым сокращением: «При упражнении молитвою Иисусовою полезно иметь глаза закрытыми, и <…> держать левую руку у персей, над левым сосцом груди, несколько повыше его <…> к ощущению силы словесности, находящейся в персях. <…> Отцы советуют иметь несколько тёмную келлию, с завешенными окошками, для охранения ума от развлечения <…> [и] сидеть на низменном стуле <…> для того, что внимательная молитва требует спокойного по-

[1] Добротолюбие. Т. V. М.: Сибирская Благозвонница, 2014. С. 189–190.

ложения <…>. Подвижники умного делания иногда имеют нужду помогать себе обливанием холодною водою или прикладыванием к местам прилива крови намоченных водою полотенец. <…> Вообще умственные занятия имеют свойство производить жар в известных сложениях. <…> Такой жар непременно должны ощутить те, которые будут очень понуждать себя к соединению ума с сердцем»[1].

Последнее замечание является особенно важным предостережением. Святитель пишет, что неопытный подвижник, «ощутив кровяную теплоту в сердце или груди, сочтёт её за благодатную, возмнит о ней, а потому и о себе нечто, начнёт сочинять себе наслаждение, омрачать, обманывать, опутывать, губить себя самомнением»[2].

Последующие ступени освоения Иисусовой молитвы не подлежат теоретическому изучению в связи с отсутствием исчерпывающих сведений о них в святоотеческом наследии. Кроме того, предмет изучения носит исключительно практический характер, а по признанию отдельных авторов дар молитвы более высокой, чем умно-сердечная, давался лишь единицам из всего человечества.

Приведём только названия этих ступеней, в той или иной степени характеризующие способ осуществления молитвы — называют её творческой молитвой, молитвой ви́дения (не образной или воображаемой, но именно ви́дения или зрительной), а также молитвой духовной. Можно лишь предполагать, что при осуществлении такой молитвы не остаётся уже ничего, что связывало бы подвижника с плотскими и мирскими предметами материального мира, а сама молитва возносится непосредственно от входящего в его состав духа, соединённого с душой и телом.

[1] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собрание сочинений. Т. 2. Аскетические опыты. М.: Изд-во «Терирем», 2011. С. 335–336.

[2] Там же. С. 337.

6.2.2. Йогическая медитация и её сравнение с практикой исихазма[1]

Современные словари, как правило, объясняют слово медитация (лат. meditatio — размышление), как «умственное действие, цель которого — приведение психики человека в состояние углублённости и сосредоточенности <…>, [сопровождающееся] телесной расслабленностью, отсутствием эмоциональных проявлений, [а также] отрешённостью от внешних объектов»[2]. Исторически сложившееся значение этого слова — размышление или рассуждение — сохраняется преимущественно в христианской традиции, в области библеистики и патрологии, где таким образом переводят латинское meditatio или его древнегреческий аналог — мелети (др.-греч. [melétē] — размышление, забота, внимание, упражнение, обучение), однако в некоторых светских словарях данное значение уже признаётся устаревшим.

Представляется весьма вероятным, что данная смысловая трансформация, при которой медитация перестала восприниматься исключительно как размышление и начала означать практику совершенствования сознания и психики, могла произойти под воздействием так называемых восточных духовных учений в том числе и, прежде всего, индуистских. Эти учения проникая из Индии требовали перевода с санскрита на европейские языки. Не имея в них адекватной аналогии для выраже-

[1] Содержание данного параграфа является развитием исследования, основанного на частично опубликованных ранее материалах. См.: *Дружинин Д. В.* Православная «умная молитва» и йогическая медитация // Труды кафедры богословия СПбДА. 2022. №3 (15). С. 12–22; *Его же.* Сравнительная характеристика йогической медитации и исихастской «умной молитвы» // Богословско-исторический сборник Калужской духовной семинарии. 2018. №12. С. 10–20.

[2] Большой энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1993. С. 782.

ния точного смысла индийских психотехник было некорректно заимствовано слово медитация, происходящее из латыни и имевшее в тот момент иное основное значение отличное от ныне устоявшегося.

В настоящее время под медитацией также понимают некоторые разновидности изменённых состояний сознания (ИСС) и различные действия, предпринимаемые для их достижения. В частности, медитация может выражаться в глубоком мысленном созерцании, внутреннем сосредоточении сознания, фиксации внимания на каких-либо внутренних или внешних объектах, или их удержании в памяти, а также отвлечении органов чувств от факторов, рассеивающих внимание.

В йоге непосредственно к медитации традиционно относят только три высшие стадии её практического освоения, вместе образующие санъяму (санскр. [saṃyama] — сдерживание *или* удерживание, обуздание *или* смирение, глубокая сосредоточенность[1]), а именно дхарану (санскр. [dhāraṇā] — концентрация, удержание[2] *или* сосредоточение мыслей[3]), дхьяну (санскр. [dhyāna] — созерцание, *а также* размышление[4]) и самадхи (санскр. [samādhi] — складывание вместе, соединение, приведение в исполнение[5], завершение, *а также* глубокое или отвлечённое сосредоточение[6]).

В Йога-сутрах об этом написано так: «Концентрация [(дхарана)] есть фиксация сознания на [определённом] месте. Созерцание (дхьяна) есть сфокусированность [однородных] состояний сознания на этом [месте]. Именно оно, высвечивающее только

[1] См.: *Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1987. С. 664.

[2] См.: Там же. С. 304.

[3] Там же. С. 918.

[4] См.: Там же. С. 309.

[5] См.: Там же. С. 696.

[6] Там же. С. 696.

объект [и] как бы лишённое собственной формы, и есть сосредоточение (самадхи). Три вместе — санъяма»[1].

Говоря о йогической медитации, прежде всего следует обратить внимание на весьма важные для понимания её смысла слова Патанджали: «Йога есть прекращение деятельности сознания»[2], которые дополнительно комментирует Вьяса: «Йога есть сосредоточение [(самадхи)]»[3]. Отсюда следует, что санъяма является смысловым стержнем всей йогической практики, направленной на достижение состояния самадхи, сопровождающегося полной остановкой деятельности сознания, и, в конечном итоге, ведущего к освобождению (санскр. [mokṣa]) из колеса сансары[4], разрушению личностных качеств индивидуальной души йогина и её растворению в безличном Абсолюте — в Брахмане или Атмане, тождественных друг-другу по своей сути.

Заметим, что индийское понятие самадхи не имеет в европейских языках сколько-нибудь точных аналогов, передающих без искажения его внутреннюю сущность. В приведённых выше фрагментах русского академического перевода Йога-сутр на его месте стоит слово сосредоточение, но оно является совершенно недостаточным и не подходящим для передачи смысла оригинального текста хотя бы потому, что является полным синонимом слова концентрация, которое здесь справедливо стоит на месте слова дхарана. Санскритско-русский словарь проф. Кочергиной допускает возможность подобного перевода, но в нём сосредоточение дополнительно описывается как глубокое или отвлечённое и, кроме того, такое толкование в словаре воспринимается как скорее второстепенное, чем основное. Довольно

[1] Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М.: «Наука» ГРВЛ, 1992. С. 147–148.

[2] Там же. С. 87.

[3] Там же. С. 86.

[4] См.: *Аникеева Е. Н.* Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 234–235.

часто в прочих изданиях Йога-сутр на русском и других европейских языках слово самадхи оставляют без перевода и это представляется совершенно обоснованным.

Вместе с тем, сопоставлять с индийским понятием дхарана обычное для общеевропейской ментальности понятие концентрация (лат. concentratio *или* др.-греч. сигкентроси [sygkéntrosi] — *имеющие также общее для них значение* сосредоточение), а с понятием дхьяна — созерцание (лат. contemplatio — *также в значении* рассмотрение; *или* др.-греч. теория [theōríā] — *в широком смысле также в значении* рассмотрение*, но не в узком научном смысле* исследование *и не святоотеческом значении* богословие *или* боговидение*, которые здесь не применимы*) представляется вполне уместным.

При этом сопоставление с санъямой понятия медитация видится совершенно неудачным и недопустимым, поскольку санъяма (за исключением лишь входящей в её состав дхьяны, которая в некоторых иных, но не в рассматриваемом здесь случае может быть переведена как размышление или обдумывание) всё таки не содержит в себе как такового размышления, изначально являющегося основным смыслом слова медитация, а самадхи, являющееся целью санъямы и сопровождающееся прекращением (полной остановкой) деятельности сознания (т. е. в т. ч. и размышления), вообще представляется неким антонимом (т. е. понятием имеющим прямо противоположный смысл) по отношению к медитации в её первоначальном значении.

Если бы в своё время для объяснения смысла слова санъяма не было заимствовано слово медитация и оно было бы оставлено без перевода, то терминологической неопределённости могло быть существенно меньше и, вероятно, нам не пришлось бы в итоге сравнивать йогическую медитацию (т. е. санъяму) с исихастской практикой умной молитвы. Тем не менее, здесь, как и в целом при описании каких-либо исторических процессов, сослагательное наклонение неприменимо.

Размышляя исключительно гипотетически, допустимо предположить, что такое некорректное заимствование могло быть

осуществлено популяризаторами идей йоги и индуизма вполне осознанно с тем, чтобы со временем заместить в европейском (христианском) сознании необходимость практики молитвы потребностью в медитации с её изменившимся внутренним содержанием. Вместе с тем научное обоснование этого предположения представляется довольно затруднительным, а его доказательство излишним и не нужным, поскольку вероятность изменить сложившуюся ситуацию с современным восприятием слова медитация крайне мала.

Вернёмся к приведённому нами определению йоги которое даёт Патанджали: «Йога есть прекращение деятельности сознания» ([yogaḥ citta-vṛtti-nirodhaḥ])[1]. Некоторые современные толкователи Йога-сутр из числа российских последователей т. н. фитнесс-йоги, как и отдельные отечественные сторонники неоиндуизма, в большинстве случаев предпочитают его сглаживать и переводить иначе. Например, так: «Йога — это успокоение колебаний сознания»; «… успокоение волнений, присущих уму»; «… обуздание видоизменений состояния сознания» — и т. д. в подобном стиле. Однако уже их англоязычные коллеги в популярной литературе по йоге вместо слов успокоение и обуздание значительно чаще используют cessation (прекращение, остановка) и inhibition (подавление, торможение, запрещение, задержка).

Приведём прямой перевод с санскрита слов присутствующих в этом определении: читта [citta] — ум, разум, мышление, сознание, чувство, ощущение, воля, желание, сердце[2], *а иногда (см. «Санскритско-русский учебный словарь» Лихушиной Н. П.) также* дух, душа; вритти [vṛtti] — поворот, поведение, деятельность, работа, средства к существованию, характер, нрав, при-

[1] Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М.: «Наука» ГРВЛ, 1992. С. 87.

[2] См.: *Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1987. С. 210.

вычка, образ мыслей, склонность, комментарий, толкование[1]; ниродха [nirodha] — обуздывание, заточение в темницу, окружение, задержка, помеха, затруднение, препятствие, подавление, угнетение, уничтожение[2]. Если абстрагироваться от значений слов, которые представляются здесь явно неуместными, то мы увидим, что приведённый нами академический перевод слов Патанджали, осуществлённый санскритологами с мировым именем, имеющими степени докторов философских наук, Валерием Исаевичем Рудым и его ученицей, профессором ЮНЕСКО Еленой Петровной Островской, является совершенно корректным и не требует каких-либо дополнительных профанных толкований.

Слово вритти не подразумевает в данном контексте каких-либо видоизменений, волнений и колебаний сознания или ума (читта) — представляется, что речь здесь может идти только о его функционировании как таковом, о деятельности или работе в принципе, а не о каких-то переменных, условных или качественных характеристиках реализации этой функции (деятельности). Кроме того, подобные значения слова вритти не находят своего отражения в словарных статьях, относящихся к данной лексической единице санскрита. При этом слово ниродха это именно препятствие (прекращение или запрещение); задержка или помеха (остановка); подавление, угнетение или затруднение (торможение); а также, вероятно, и уничтожение, несмотря на то, что такого перевода избегают не только неоиндуисты и фитнес-йоги, но и академическая индология. Такие значения этого слова, как прекращение и остановка (как и прочие приведённые в скобках) хоть и не находят своего прямого отражения, в частности, в словаре проф. Кочергиной, но представляются здесь наиболее уместными, а весьма близкие им по смыслу можно обнаружить в англоязычных словарях санскрита[3,4]. Кроме того,

[1] См.: Там же. С. 617.

[2] См.: Там же. С. 336.

в словаре британского индолога и санскритолога, профессора Оксфордского университета, сэра Монье-Вильямса приводится перевод устойчивого санскритского словосочетания вритти неродха — obstruction or prevention of activity or function[5] т. е. преграждение, препятствование или предотвращение деятельности, функционирования или работы.

Заметим также, что слово обуздание (как и заточение в темницу) в подобных толкованиях тоже является абсолютно неуместным т. к. оно не предполагает в данном контексте обуздания самого себя (самообуздания), а если интерпретаторы слов Патанджали всё же предполагают обуздание кем-то или чем-то (что в общем-то подразумевается в конечном итоге), то они должны были бы прямо указать кем или чем именно осуществляется это обуздание (возможно здесь появилось бы упоминание Атмана или Брахмана), однако в этом случае они бы не только исказили смысл слов присутствующих в Йога-Сутрах, но и вышли бы далеко за пределы оригинального текста.

Индолог, являющийся также специалистом в области философии сознания, профессор Университета Сорбонна Мишель Юлен, переводя с санскрита слова Патанджали, определяет йогу, как «прекращение модификаций психики»[6] или её активностей[7], а также, как остановку «всей психической активности»[8]. Он пишет: «Упражнения по психической концентрации должны

[3] См.: *MacDonell A. A.* A Sanskrit-English dictionary: being a practical handbook with transliteration, accentuation, and etymological analysis throughout. London: Longmans, Green & Co., 1893. P. 142.

[4] См.: *Monier-Williams M.* A Sanskrit-English dictionary: etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages. New edition, greatly enlarged and improved, with the collaboration of E. Leumann, C. Cappeller and other scholars. New Delhi (India): Motilal Banarsidass, 1986. P. 554.

[5] Там же. P. 1010.

[6] *Юлен М.* Память и бессознательное в «Йога-сутрах» и в психоанали-

<…> ввести и утвердить в практикующем убеждение, что всякое участие в игре мира, даже если она соответствует дхарме (морально-космическому закону), — совершенно напрасный труд. <…> Адепту йоги предписано прогрессировать до последней ступени, когда <…> в нём самом не останется ничего, кроме пуруши наконец-то вернувшегося в самого себя, прозрачного для себя, как бы забывшего всю свою одиссею по сансаре. <…> Йога делает относительным социальное по своему характеру разграничение между нормальностью и патологией, поскольку, строго говоря, в перспективе освобождения (мокши) обычное человеческое состояние можно квалифицировать только как патологию. <…> В практике йоги <…> [психическая активность] не столько просветляется и очищается <…>, сколько растворяется и иссушается как таковая в своей целостности»[9].

Таким образом, точность русского перевода Рудого-Островской не вызывает никаких сомнений и йога — это всё же именно остановка и прекращение деятельности сознания и всей психики в целом, а не её успокоение.

Вспомним, что в йоге существует восемь составных элементов или способов (средств) её практики (осуществления)[10], и все они являются ступенями или этапами, ведущими к осуществлению её высшей цели — самадхи. Первые два — это яма и нияма, относящиеся к нравственным составляющим этого учения.

Наибольшую популярность приобрёл третий этап — асана (санскр. [āsana] — место для сидения, сидеть, поза, положение тела). Асаны — это неподвижные (статические) положения тела,

зе // История философии. 2000. №7. С. 249.

[7] См.: Там же. С. 249.

[8] Там же. С. 251.

[9] Там же. С. 251–252.

[10] См.: Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М.: «Наука» ГРВЛ, 1992. С. 136.

в которых упражняющийся пребывает некоторое время с целью добиться контроля над физиологическими процессами, которые, предоставленные сами себе, могут стать помехой на пути духовного восхождения.

Помимо практики статических поз, в йоге огромную роль играет дыхание. Упорядочение его входит в четвёртую ступень, называемую пранаяма, что означает управление праной (санскр. [prāṇa] — воздух, дыхание, жизнь, *а также* энергия, сила *и др. знач.*).

С йогической точки зрения, пранаяма не является исключительно дыханием как таковым, и не ограничивается только лишь дыхательными упражнениями. По утверждению Вивекананды, пранаяма — это управление энергией, пронизывающей всю Вселенную, и, практикуя дыхательные упражнения, приверженцы йоги стремятся к управлению жизненными токами[1].

Обратимся к Йога-сутрам: «Асана есть неподвижная и удобная [поза]. <…> При нахождении в ней [практикуется] пранаяма»[2]. Вьяса дополняет: «Именно благодаря использованию практики пранаямы [интеллект становится способным к концентрации]»[3].

Пранаяма, как точка слияния физической и ментальной йоги[4] является пограничной техникой (сравн. с холотропным дыханием Станислава Грофа, наряду с медитацией являющимся ещё одним способом достижения ИСС) и условно может быть отнесена к медитативным практикам санъямы. Тем более к ним (также условно) можно отнести и пятый этап осуществления йоги — пратьяхару.

[1] См.: *Светлов Э.* На пороге Нового Завета. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1983. С. 52.

[2] Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М.: «Наука» ГРВЛ, 1992. С. 143–144.

[3] Там же. С. 145.

[4] См.: *Ван Лисбет А.* Пранаяма. Путь к тайнам Йоги. Киев: «Янус», 2001. С. 242.

Пратьяхара является базовой техникой по отношению к трём последующим более высоким стадиям йоги. Её цель — обуздание чувств или достижение состояния глубокой погружённости в себя (сравн. с сенсорной депривацией Джона Лилли, используемой в практике ИСС). Человек отрешается от всего мешающего самоуглублению. Он учится выключать чувства и делать их невосприимчивыми к внешним впечатлениям. Патанджали об этом пишет: «При отсутствии связи со своими объектами органы чувств как бы следуют внутренней форме сознания — [это и есть] отвлечение [(пратьяхара)]. Благодаря ему [достигается] полное подчинение органов чувств»[1].

С точки зрения физиологии человека пратьяхара возникает не столько при искусственном ограничении внешнего воздействия на органы чувств, но прежде всего при формировании устойчивого очага повышенной нервной возбудимости или доминанты (термин, предложенный кандидатом богословия и академиком АН СССР Алексеем Алексеевичем Ухтомским).

Академик АН Туркменской ССР, врач-нейрохирург, невролог и санскритолог, Борис Леонидович Смирнов об этом пишет: «При создании любой доминанты импульсы, идущие от органов чувств, не участвующих в данной деятельности, плохо доходят до сознания по закону торможения слабых доминант более сильной доминантой. Слабые доминанты даже подкрепляют более сильную, их энергия, переходя в тормозное состояние, сливается с энергией главной, победившей доминанты»[2].

Он отмечает, что, по существу, для упражнения в пратьяхаре йога рекомендует создать доминанту и легче всего она создаётся в зрительном анализаторе, при сосредоточении взгляда

[1] Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М.: «Наука» ГРВЛ, 1992. С. 146.

[2] *Смирнов Б. Л.* Санкхья и йога // Махабхарата (Философские тексты). Вып. VII. Ч. 2. Книга о Бхишме. Книга о побоище палицами. Ашхабад: «Ылым», 1981. С. 211.

на каком-либо маленьком предмете, при крайней конвергенции глаз или с использованием иной техники. По мере овладения концентрацией взгляда, йоги переходят к более сложным упражнениям, например, фиксации внимания на одной из внутренних точек тела[1].

Заметить, когда опытный йог переходит от пратьяхары (отрешение от чувств) к дхаране (удержание внимания), где завершается дхарана и начинается дхьяна (сосредоточение сознания или созерцание), когда дхьяна переходит в самадхи, практически невозможно[2]. Их отличие довольно тонкое. В состоянии дхараны субъект и объект строго различаются. Между дхараной и дхьяной нет качественной разницы, скорее тут можно говорить о различной длительности этих состояний по времени. Когда же при длительном сосредоточении исчезает, какая бы то ни было, форма (объекта) и отображается лишь его суть — это состояние самадхи[3]. В состоянии самадхи отсутствует какое-либо разделение на субъект и объект[4], в нём уже нет ни мышления, ни слуха, ни обоняния, ни зрения[5]. Человек не осознаёт ни внешние, ни внутренние объекты, ни самого себя.

Для достижения успеха в медитации, в йоге также существует множество различных приёмов, связанных с воображением и самовнушением. Современный аутотренинг и другие направления, связанные с практикой ИСС, взяли из йоги множество по-

[1] См.: Там же. С. 212.

[2] См.: *Свами Шивананда.* Концентрация и медитация. Киев: «София», 2003. С. 32.

[3] См.: *Смирнов Б. Л.* Санкхья и йога // Махабхарата (Философские тексты). Вып. VII. Ч. 2. Книга о Бхишме. Книга о побоище палицами. Ашхабад: «Ылым», 1981. С. 213.

[4] См.: Сиддха-сиддханта паддхати и другие тексты натха-йогинов. М.: Международный натха-йога центр, 2015. С. 22.

[5] См.: *Свами Шивананда.* Йога и сила мысли. Киев: «София», 2002. С. 79.

добных средств (сравн. с сознательным самовнушением Эмиля Куэ, с гипнозом Милтона Эриксона и с нейролингвистическим программированием Джона Гриндера и Ричарда Бендлера).

Причём если в православной молитвенной практике умного делания, как известно, одним из ключевых является наставление о его безóбразности, то в йогической медитации, напротив, одним из самых важных является указание на необходимость воображения (представления, визуализации и т. п.). Непосредственно в самом тексте Йога-сутр не говорится ни о чем подобном (из известных переводов, только у Андрея Игоревича Фалькова можно встретить слова о представлении образов), тем не менее, практически все авторы книг по йоге говорят о необходимости воображения и визуализации. Приведём отдельные цитаты из различных источников, подтверждающие это требование.

А. Г. Сафронов, выделяя различные типы медитаций, пишет: «Медитации можно разделить на визуализации <…> [и] внушение»[1].

М. Элиаде: « [Духовная] практика [(садхана)] как таковая <…> заключается в визуализации изображения божества, его ментальном конструировании, или, вернее, проецировании на некий «внутренний экран» посредством акта творческого воображения»[2]; «За визуализацией божественного образа следует ещё более сложное упражнение: идентификация с представляемым в сознании божеством»[3].

Свами Шивананда: «Чем отчётливее вы визуализируете <…>, тем быстрее будет ваш прогресс»[4]; «Концентрируйтесь <…> на любом мысленном образе, <…> закройте глаза и визуализи-

[1] *Сафронов А. Г.* Психология духовного развития. Практическое пособие по медитации. Харьков: С. А. М., 2009. С. 18.

[2] *Элиаде М.* Йога. Бессмертие и свобода; Патанджали и йога. М.: «Ладомир», 2013. С. 198.

[3] Там же. С. 459.

руйте этот образ»[5]; «Закройте глаза и мысленно представьте образ Бога»[6].

Свами Вивекананда: «Представьте себе Золотого Единого, Всемогущего, Неосязаемого, Того, чье имя есть Ом, Невыразимого, окружённого лучезарным светом»[7]; «Представьте себе какое-нибудь место в вашем сердце и в средине его пламя»[8]; «Вообразите себе, что ум — это простирающееся перед вами тихое озеро»[9].

Кроме того, различные техники визуализации применяются на всех стадиях физической йоги и особенно при пранаяме. Свами Шивананда пишет: «Представьте себе, что вы втягиваете в себя прану с атмосферным воздухом»[10]; «Представьте себе, что прана проникает во все ткани и клетки»[11].

Андрэ Ван Лисбет: «Сконцентрируйтесь на движении воздуха и, конечно же, попытайтесь представить движение праны»[12]; «Представьте, что сквозь ваши пальцы проходит невидимый пранический поток»[13]; «Ученик должен представлять, как он поглощает прану через ноздри в виде чистой энергии»[14], — и так многократно. Например, в одной только 41 главе его книги «Пранаяма. Путь к тайнам Йоги» слово

[4] *Свами Шивананда*. Наука пранаямы. Киев: «София», 2000. С. 125.

[5] *Свами Шивананда*. Йога и сила мысли. Киев: «София», 2002. С. 66.

[6] *Свами Шивананда*. Концентрация и медитация. Киев: «София», 2003. С. 170.

[7] *Свами Вивекананда*. Философия йоги. Магнитогорск: «Амрита», 1992. С. 453.

[8] Там же. С. 453.

[9] Там же. С. 467.

[10] *Свами Шивананда*. Наука пранаямы. Киев: «София», 2000. С. 78.

[11] Там же. С. 93.

[12] *Ван Лисбет А*. Пранаяма. Путь к тайнам Йоги. Киев: «Янус», 2001. С. 53.

[13] Там же. С. 88.

представляйте и идентичные ему по смыслу призывы повторяются 12 раз.

Таким образом, йогические медитативные упражнения можно без преувеличения назвать практикой визуализации, родственной магическим техникам ментального конструирования.

Как это отмечает прот. Сергий Булгаков, визуализация, воображение и чувственное представление свойственны также и римо-католической аскетике[15]. Так, трактат основателя ордена иезуитов Игнатия Лойолы «Духовные упражнения», посвящённый изложению его опыта духовной жизни и одобренный в 1548 году папой Павлом III, испещрён призывами к воображению. В частности, Лойола пишет: «Вообразив перед собою Христа, Господа нашего, распятым на кресте, вступите с ним в беседу»[16]; «Нужно взором воображения увидеть длину, ширину и глубину ада, <…> огромные языки пламени и души, как бы заключённые в раскалённые тела»[17], — и т. п.

В порядке критики приведённой выше рекомендации, Святитель Игнатий (Брянчанинов) делает следующее заключение: «Поведение подвижников латинства, объятых прелестью, было всегда исступлённое <…>. В таком состоянии находился Игнатий Лойола <…>. У него воображение было так разгорячено и изощрено, что, как сам он утверждал, ему стоило только захотеть и употребить некоторое напряжение, как являлись пред его взорами, по его желанию, ад или рай»[18].

Он обращает внимание, что одного человеческого воображения для подобных видений недостаточно и происходили они

[14] Там же. С. 114.

[15] См.: *Булгаков С. Н., прот.* Православие. Очерки учения Православной Церкви. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2011. С. 167.

[16] *Лойола И.* Духовные упражнения. Духовный дневник. М.: ИФТИ св. Фомы, 2006. С. 57.

[17] Там же. С. 65.

[18] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собрание сочинений. Т. 1. Аскетические

«действием демонов, присоединявших своё обильное действие к недостаточному действию человеческому»[19]. При этом Святитель Игнатий подчёркивает: «Известно, что истинным святым Божиим видения даруются единственно по благоволению Божию и действием Божиим, а не по воле человека и не по его собственному усилию»[20].

То же относится и к йогической медитации. Если христианские святоотеческие наставления призывают к безóбразности при молитве, а слова Священного Писания Нового Завета предупреждают: *Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить* (1 Пет 5:8), — то йога, римо-католическая аскетика и различные практики ИСС с помощью визуализации и воображения широко раскрывают двери ума перед врагом рода человеческого — дьяволом и его демонами.

В этом состоит одно из основных практических отличий исихастской молитвенной практики умного делания от йогической медитации. Тем не менее, несмотря на указанное очевидное несоответствие, их продолжают часто сравнивать между собой.

Такое сравнение мы встречаем, например, у профессора Чикагского университета, филолога, историка религий и религиоведа, Мирчи Элиаде: «Аскетические упражнения и молитвенная практика монахов-исихастов обнаруживают общие черты [с йогическими техниками]»[21]. Хотя Элиаде и говорит здесь о некотором подобии, но он тем не менее сам же и признает: «Не стоит обманываться внешними аналогиями <…>. Дисциплина дыхания и телесные позы имеют целью у исихастов подготовку „умной молитвы“, [а] в „Йога-сутрах“ эти упражне-

опыты. М.: Изд-во «Терирем», 2011. С. 272.

[19] Там же. С. 272.

[20] Там же. С. 273.

[21] *Элиаде М.* Йога. Бессмертие и свобода; Патанджали и йога. М.: «Ладомир», 2013. С. 93.

ния преследуют „объединение“ сознания и подготовку медитации»[1].

Таким образом, он корректно выделяет ещё одно и, безусловно, самое главное различие между молитвой и медитацией — совершенно различные и, в конечном итоге, даже противоположные цели, преследуемые этими практиками.

Рассмотрим, что ещё кроме целей и отношения к визуализации отличает йогическую медитацию от практики исихазма, а также постараемся ответить на вопрос — можно ли согласиться с утверждением М. Элиаде о влиянии на исихазм индийской мистической физиологии[2].

Действительно, в исихастской традиции рекомендуется фиксировать взгляд (в области пупа или сердца), а также уделяется внимание выбору места для творения Иисусовой молитвы (оно должно быть темным и тихим). И тут возникают прямые аналогии с формированием доминанты и сенсорной депривацией (отвлечением чувств от внешних воздействий), за которые в йоге отвечает пратьяхара.

У исихастов существуют предписания относительно успокоения дыхания (его необходимо сдерживать и по возможности замедлять), что может указывать на некоторое сходство с пранаямой.

Также есть указания на положение тела во время молитвы (нужно сесть на низком стуле, опустить голову к коленям и упереться подбородком в грудь), что может вызывать ассоциации с йогическими асанами.

Тем не менее, указанное родство возникает на уровне общечеловеческой физиологии, а не индийской и / или мистической. Детальное сравнительное исследование могло бы показать лишь дополнительные отличия, обнаруживаемые во внешне подобных техниках.

[1] Там же. С. 407.

[2] См.: Там же. С. 408.

В частности, одно из положений тела, предлагаемое (но не являющееся сколько-нибудь обязательным) в исихазме для практики умного делания, когда молящийся находится в так называемой позе пророка Илии (т. е. стоит на коленях со склонённой до земли головой), лишь отдалённо может напоминать позу ребёнка (санскр. [bālāsana]) и совершенно не похоже ни на одну из асан, рекомендованных в йоге для медитации.

Исихастская техника сдерживания дыхания и его совмещения со словами Иисусовой молитвы (на церковно-славянском, греческом, английском или каком-либо ещё языке) никак не похожа ни на один из алгоритмов дыхания рекомендованных для медитации в йоге, где оно должно быть либо свободным, либо сопровождаться чередованием вдохов, выдохов и задержек дыхания различной длительности в заданном ритме.

При этом вспомним, что в исихазме необходимо исключительно успокаивать дыхание, лишь сдерживая и замедляя его, а ритмичное дыхание и / или его задержка строго запрещены.

Наиболее интересным в практике йоги и исихазма является сопоставление техник концентрации внимания (дхараны) и созерцания (дхьяны). В Йога-сутрах говорится: « [Благодаря санъяме] на пупочной чакре [появляется] знание строения тела. <… > [При санъяме] на сердце [достигается] постижение сознания»[1].

В комментарии к этому месту Вьяса пишет: « [В сердце], этой крепости Брахмы, [находится] маленький лотос — место, где локализуется способность сознавания»[2].

Аналогичное указание мы встречаем и в Тайттирия-упанишаде (см. Глава 6 из Раздела «Наставления»): «В этом пространстве внутри сердца [пребывает] Пуруша, состоящий из разума, бессмертный, золотой»[3].

[1] Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М.: «Наука» ГРВЛ, 1992. С. 167–168.

[2] Там же. С. 168.

Вместе с тем святитель Григорий Палама в своих «Триадах в защиту священно-безмолвствующих» пишет: «Если сами мы определённо знаем, что наша способность мысли расположена <…> в сердце как своём орудии, то мы узнали это не от людей, а от самого Творца людей, который <…> говорит: [„*Исходящее из уст — из сердца исходит*“ (Мф 15:19)]. <…> Монаху <…> пригодится привычка не блуждать взором то туда, то сюда, но словно на каком-нибудь упоре останавливать его на своей груди или пупке»[4], — заключает он.

Вспомним также рекомендации преподобного Симеона Нового Богослова и попробуем сопоставить их с йогическими представлениями (см. Таблицу 9):

Таблица 9. Сопоставление практики молитвы и медитации

На первый взгляд, возникает ощущение полной идентичности техник. Присутствуют аналогии со всеми ступенями йоги (асана, пранаяма, пратьяхара, дхарана и дхьяна), кроме самадхи. Упоминание нравственных аспектов (яма и нияма) отсутствует в данной фразе, но подразумевается изначально. Однако складывающееся впечатление весьма обманчиво.

Святитель Григорий Палама делает важное замечание: «Ложь, недалеко отстоящая от истины, создаёт двойное заблуждение: поскольку крошечное различие ускользает от большинства, либо ложь принимают за истину, либо истину, по её близкому соседству с ложью, — за ложь, в обоих случаях совершенно отпадая от истины»[5].

Нравственные отличия йогических ямы и ниямы от христианства, а также поверхностный и общефизиологический харак-

[3] Упанишады. Кн. 2. М.: «Наука», 1992. С. 80.

[4] *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1995. С. 43, 49.

[5] *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1995. С. 57.

У прп. Симеона:	*В йоге:*
«Сев в безмолвной келье и наедине в одном углу, постарайся сделать то, что я говорю тебе. <…>	Неподвижная и удобная поза, или асана.
Устремляя чувственное око	Фиксация взгляда и создание доминанты, или пратьяхара.
со всем умом	Концентрация внимания и созерцание, или дхарана и дхьяна.
в середину чрева, то есть пуп,	Познание строения тела.
удержи тогда и стремление носового дыхания, чтобы не дышать часто,	Успокоение и сосредоточение ума с помощью дыхания, или пранаяма.
и внутри исследуй мысленно утробу, дабы обрести место сердца, где пребывают обычно все душевные силы»[1].	Постижение сознания.

1 Византийские исихастские тексты. М.: ИМП, 2012. С. 99–100.

тер схожести молитвенной практики исихазма с йогическими асанами, пранаямой и пратьяхарой уже были отмечены в настоящей работе. Относительно высшей ступени йоги — самадхи — мы можем констатировать полное отсутствие подобных параллелей не только у преподобного Симеона, но и в целом в исихастской и христианской (православной) аскетике.

Напротив, вместо стремления к полной остановке деятельности сознания в йоге, в исихазме мы обнаруживаем противоположное указание на необходимость осуществления двух действий ума одновременно: во-первых, сосредоточения внимания или переходящей в созерцание концентрации сознания в области сердца и, во-вторых, непрерывного творения Иисусовой молитвы. Так, преподобный Филофей Синайский пишет: «Со всяким сердечным вниманием в чувстве душевном будем совершать путь свой. Внимание и молитва, будучи на всякий день сочетаемы вместе, совершают нечто подобное огненной Илииной колеснице, подъемля на высоту небесную того, кто им причастен»[1].

Для объективности нужно отметить, что в христианской литературе всё же можно обнаружить отдельные места, которые при поверхностном прочтении, вырванном из общего контекста святоотеческих творений, могут быть истолкованы пристрастными читателями как наставления о необходимости остановки деятельности сознания. Разберём этот вопрос более подробно.

В произведениях авторов VII–VIII веков, относящихся к восточно-сирийской христианской мистической традиции[2], и даже у прп. Исаака Сирина[3], мы встречаем высказывания говорящие о прекращении движения ума, которые могут быть

[1] Добротолюбие. Т. III. М.: Сибирская Благозвонница, 2014. С. 412–413.

[2] См.: *Бёлэ Р.* Безвидный свет. Введение в изучение восточносирийской христианской мистической традиции. М.: Познание, 2021. С. 35–36, 93, 183–184, 197, 200.

интерпретированы как остановка деятельности сознания, но там же мы обнаруживаем и упоминания о том, что такое прекращение движения, успокоение, молчание или пустота ума возникает вследствие изумления и оцепенения при видении Божественного света и поглощения Божественной любовью.

Кроме того, и Дионисий Ареопагит также пишет, что «по прекращении всяческой умственной деятельности происходит соединение обожаемых умов со сверхбожественным светом»[4]. Однако, прп. Максим Исповедник, комментируя эти слова поясняет, что речь здесь идет о прекращении умственной «деятельности <...> посредством чувства <...> [или] мышления <...> связанной с материей»[5]. То есть деятельность сознания (ума или духа) не прекращается, но переходит на более высокий нематериальный (трансцендентный по отношению к материальному тварному миру) уровень.

Объясняя практику Иисусовой молитвы, доктор богословия, прот. Думитру Станилоэ делает важное замечание о том, что внимание должно быть обращено не столько на произнесение слов молитвы, сколько на Того к кому они обращены — на Самого Бога. Он говорит, что на высших ступенях освоения повторение слов молитвы может быть даже оставлено, но важно при этом сохранять в уме их смысл[6].

Это подтверждается и словами выдающегося афонского подвижника благочестия XX века, преподобного старца Иосифа Исихаста, который, комментируя т. н. прерывание молитвы, пи-

[3] См.: *Исаак Сирин, прп.* Три мистических трактата, не вошедшие в греческий перевод Первого собрания // Богословские труды. 2015. Выпуск 46. С. 12.

[4] *Дионисий Ареопагит, сщмч.* Сочинения. СПб.: Алетейя, 2002. С. 231.

[5] Там же. С. 231.

[6] См.: *Stăniloae D.* Rugăciunea lui Iisus şi experienţa Duhului Sfânt. Sibiu (România): Editura Deisis, 1995. P. 58.

сал: «Когда благодать умножится в человеке <…>, то [он] приобретает великую простоту; ум его расширяется, приобретая огромную вместительность. <…> Она [(благодать)] <…> приходит, когда ум находится в молитве. <…> И переполняет всё тело, и прерывается молитва. Замирают члены. И только ум созерцает в ослепительном свете. Совершается соединение Бога и человека. <…> Пребывая в созерцании, он <…> не думает о том, что у него есть тело и жилище. Весь воспаряет. Без тела восходит на небо! <…> Человек видит то, о чём язык человеческий не может рассказать. <…> Он пребывает в таком смирении, что плачет, как малое дитя, о том, что Господь даёт ему это, хотя он не делает ничего. И у него появляется такое самопознание, что, если его спросишь, он считает себя самым убогим, недостойным того, чтобы существовать на свете. И до тех пор, пока он так думает, Тот дает ему ещё больше. <…> Это называется созерцанием. И в уме царствует тишина, и умиротворяется всё тело. Тогда молящийся молится своими словами и импровизированными молитвами»[1].

То есть речь здесь идёт не об остановке деятельности сознания, а о его качественном усовершенствовании — о возможном изменении или даже прекращении слов молитвы, но вместе с тем и о сохранении внимания на содержании молитвенного обращения и на Том, к кому оно направлено.

В конечном итоге, если в христианских аскетических произведениях и встречаются какие-либо слова, которые в той или иной степени можно воспринять как говорящие об остановке деятельности сознания, то в отличие от практики йогической медитации они ни в коем случае не являются наставлением или рекомендуемым средством и, тем более, целью умного делания. Это лишь один из возможных сопутствующих ему симптомов — указание на возможные последствия практики умной молитвы.

[1] *Иосиф Исихаст, прп.* Выражение монашеского опыта. Сергиев Посад: СТСЛ, 2006. С. 166–167, 171.

Признак свидетельствующий о достижении её результата, при котором прекращается всякое душевное или чувственное (связанное с тварной материей) восприятие и мышление, но продолжается восприятие сверхчувственное и мышление духовное, выражающееся в богообщении на нематериальном и непричастном творению уровне.

В христианском представлении, при соединении с Богом человеческая индивидуальность (осознание себя в качестве уникального объекта) и личность (самосознание или чувство собственного «я») безусловно сохраняются и, следовательно, деятельность сознания не прекращается. При этом в йогическом представлении желаемый результат практики санъямы (медитации) выражается в действительно полной остановке деятельности сознания на всех уровнях человеческого бытия (как трансцендентном, так и имманентном) — в его абсолютном прекращении при достижении состояния самадхи, сопровождающегося растворением личности человека в Абсолюте и утрате его индивидуальности.

Более того, профессор патристики и византинистики Даремского университета, священнослужитель Русской Православной Церкви, протоиерей Эндрю Лаут прекрасно показывает, что те представления, на которых базируются медитативные практики йоги, схожи с еретическими представлениям отвергнутыми Церковью уже во времена I Вселенского Собора. Для более точного понимания мысли отца Эндрю приведём цитату (с некоторыми несущественными изъятиями) из его книги «Истоки христианской мистической традиции», впервые изданной в 1981 году, но, к сожалению, до сих пор не переведённой на русский язык.

«Никейский собор, проходивший в 325 году, знаменует собой водораздел в истории христианского богословия. <…> Предметом многочисленных научных споров <…> [стал точный характер различия между православными и арианами:] для православных Слово, или Сын, имеет одну природу (единосущен) с Отцом; для ариан Он был тварным существом, хотя и самым высшим. <…> [При этом] мы находим поразительное

согласие между ними в вопросе творения, <…> [которое] очень ясно подчёркивает доктрину creatio ex nihilo (творения из ничего). <…> Эта доктрина была неизвестна в языческой философии и возникла постепенно и неожиданно только в христианском богословии. <…> Творение из ничего означает <…>, что существует абсолютное различие между Богом и существующим творением, между нетварным, самодостаточным и тем, что было сотворено из ничего по воле Божьей. [Поэтому] не существует никакой промежуточной сферы между Богом и миром. В ранних попытках христианских мыслителей сформулировать концепцию отношения Бога к миру использовалась идея такой промежуточной сферы, которую они ассоциировали со Словом Божиим, Логосом (идея, заимствованная из среднего платонизма). Вопрос, поставленный арианским расколом, состоял в том, каким образом переосмыслить взаимоотношения Бога с миром в свете того, что существование такой промежуточной сферы между ними признано недопустимым, и выводы из такого переосмысления оказались драматическими: Арий приравнял Слово к существующему творению; Православие приравняло Его к области Божественного (в самом строгом значении).

<…> Доктрина творения из ничего оказала сильное влияние на догматическое богословие, в то же время и по тем же причинам она глубоко повлияла и на мистическое богословие, так как подняла фундаментальный вопрос о платоническом образе мышления <…> в христианском мистицизме. В фокусе этого вопроса находилось учение о созерцании, [которое] <…> было объединяющим принципом для космоса Оригена: оно связывало весь духовный мир, от Отца до самого низшего из <…> [разумных существ]. Как Слово соединилось с Божественной природой через «непрерывное созерцание Отчих глубин», так и <…> [разумное существо] становится причастным Божественному через созерцание Логоса (Слова). За этим стояла платоническая идея родства души с Божественным: именно это родство делало такое созерцание возможным и через него же осуществлялось. Но эта идея <…> была ниспровергнута доктриной творения из ничего.

Ни у Платона, ни у Оригена души не являлись сотворёнными: они были наделены предсуществованием и бессмертием. Наиболее существенным и основополагающим различием на уровне самого бытия в таком мире было различие между духовным и материальным. Душа принадлежала предсуществующему [Небесному] Царству в отличие от тела, которое было материальным: она относилась к Божественной, духовной сфере и удерживалась в сфере материальной только через свою связь с телом. Но доктрина творения из ничего подразумевает, что самое глубокое онтологическое различие существует между Богом и творением, к которому принадлежат и душа, и тело. Душа не имеет ничего общего с Богом; не существует родства между ней и Божественной природой. Её родство скорее с телом, чем с Богом, в силу их общей принадлежности к сотворённому. Созерцание больше не может осуществлять родство с Божественным, так как такого родства не существует. Как только это стало ясно, такая важная предпосылка Оригена к учению о созерцании была отвергнута»[1].

Далее отец Эндрю показывает трансформацию отношения святителей Афанасия Великого, чьё имя наиболее тесно ассоциируется с никейским богословием, и Григория Нисского, который развил наследие свт. Афанасия, к мистической традиции Оригена. Созерцание в их представлении перестаёт быть средством обóжения и становится лишь одним из действий души, которая не может приобщиться к Божественной природе благодаря тому, что созерцает. Обóжение является результатом Боговоплощения — это акт милости Бога к человеку. Душа, а точнее весь человек обóживается по мере того, как восстанавливает своё утраченное при грехопадении соответствие с образом Божиим, через снисхождение к его падшему состоянию Самого Слова. Пропасть между нетварным и сотворённым у святителя

[1] *Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition. NY: Oxford University Press Inc., 2007. P. 73–75.

Григория столь велика, что душа не имеет никакой возможности её преодолеть — не существует такого состояния одухотворения, в котором тварная душа могла бы перейти в состояние нетварное. Может показаться, что такая его позиция вообще отрицает какой-либо реальный мистицизм. Однако, по словам о. Эндрю, осознание свт. Григорием этой непреодолимой пропасти, возникшей в доктрине творения из ничего, придало его мистицизму своеобразный характер и заставило сосредоточиться на главном — опыте непосредственного единения с Богом в любви. Его понимание доктрины creatio ex nihilo выражается в том, что Бог абсолютно непознаваем для человека и у него нет никакой возможности ощутить Бога, если только Он Сам не сделает это возможным — только благодаря воплощению и тому, что в нём Бог явил нам Себя и Свою любовь мы способны познавать Его. По мере того, как душа человека откликается на Божью любовь, она познаёт непознаваемого Бога таким способом, который превосходит разум. При этом созерцание представляет лишь одну из сторон восхождения души к Богу и состоит в осознании человеком тщетности всех сотворённых вещей и того, что один только Бог истинно существует, но вместе с тем в созерцании человек также учится видеть и проявление славы Божьей в Его творении[1].

Протоиерей Эндрю Лаут настойчиво обращает внимание на разительное отличие мистицизма святителя Григория Нисского от мистической традиции Оригена и ещё более от учения Евагрия Понтийского, который принял и развил все самые сомнительные с доктринальной точки зрения элементы оригенизма, а также на то, что их сочинения и они сами были окончательно осуждены Православной Церковью в 553 году на V Вселенском Соборе[2]. К сожалению, поскольку временной горизонт исследования отца Эндрю распространяется только от Платона до Дионисия Ареопа-

[1] См.: Там же. С. 75–83.

[2] См.: Там же. С. 80, 83, 94, 97, 109–110.

гита, он ничего не пишет о творчестве святителя Григория Паламы и лишь фрагментарно выделяет святоотеческие истоки тех идей, которые впоследствии нашли у него своё подробное и обстоятельное выражение — тех представлений, которые были изложены в его сочинениях[1] и стали, помимо прочего, надёжным основанием православного мистического богословия в целом и исихастской практики умной молитвы в частности. Тем более о. Эндрю ничего не говорит ни о йогической санъяме, ни о современных медитативных практиках, поскольку это вообще не предусматривается в рамках его исследования. Но при этом он так рассказывает об истоках христианской мистической традиции, и так при этом расставляет акценты, что не заметить существующие здесь непреодолимые различия с йогой становится просто невозможно.

Вместе с тем, обзор христианского мистицизма проф. Лаута ярко высвечивает и ещё раз подтверждает отмечающееся многими исследователями влияние аскетических и богословских идей Евагрия, а через него и Оригена на упомянутые сочинения восточно-сирийских мистиков VII–VIII веков[2,3], и в том числе на творения прп. Исаака Сирина[4,5,6]. Причём это влияние имеет характер не только внешний (практический или технический, т. е. относящийся сугубо к аскетическим элементам), но и внут-

[1] См.: Там же. С. 88, 120.

[2] См.: *Бёлэ Р.* Безвидный свет. Введение в изучение восточносирийской христианской мистической традиции. М.: Познание, 2021. С. 28–29.

[3] См.: Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие. Материалы I-й международной патристической конференции, Москва (2013). М.: ОЦАД им. свв. Кирилла и Мефодия, 2017. С. 199.

[4] См.: *Исаак Сирин, прп.* О божественных тайнах и о духовной жизни. М.: Зачатьевский мон., 1998. С. 275.

[5] См.: Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие. Материалы I-й международной патристической конференции, Москва (2013). М.:

ренний (смысловой или мировоззренческий, т. е. относящийся к догматическим аспектам учения). Восточно-сирийская мистика, к сожалению, в процессе рецепции аскетики Евагрия не смогла очиститься от его чуждого православию богословия и, вероятно, не могла этого сделать в принципе.

Православный мистицизм развивался прежде всего в направлении, заданном свт. Григорием Нисским, где созерцанию придаётся второстепенное по сравнению с молитвой значение, а базовой предпосылкой служит утверждение о тварности как тела, так и души. У восточно-сирийских мистиков главным идейным вдохновителем являлся Евагрий Понтийский[7] с его базовой предпосылкой, являющейся по существу ассимиляцией учения Оригена о предсуществовании душ (т. е. по своему внутреннему содержанию это всё та же самая платоническая идея принадлежности души к духовной сфере — душа здесь хоть и не имеет прямого родства с Божественным, но в отличие от тела и не принадлежит всецело к материальному). Последние 14 лет своей жизни Евагрий провёл среди египетских отшельников и прошёл школу монашеского делания под духовным окормлением преподобного Макария Египетского[8], однако в отличие от своего наставника, рассматривавшего человека как предназначенное к обóжению психосоматическое целое, он отождествлял человека с его умом, находящимся в сущностном единстве с божеством, и видел суть христианской духовности в дематериализации[9]. При этом созерцание в его представлении имело не меньшее, а скорее даже большее по сравнению с молитвой значение. Чтобы очистить

ОЦАД им. свв. Кирилла и Мефодия, 2017. С. 173.

[6] См.: Там же. С. 199.

[7] См.: Там же. С. 173–174.

[8] См.: *Дунаев А. Г., Фокин А. Р.* Евагрий Понтийский // Православная энциклопедия. Т. 16. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. С. 558–559.

[9] См.: *Мейендорф И. Ф., протопресв.* Византийское богословие. Истори-

аскетику Евагрия от его еретического богословия, восточно-сирийским мистикам пришлось бы отказаться и от его идеи о ведущей роли созерцании, а это было для них неприемлемо.

Исследователь восточно-сирийской христианской мистической традиции, филолог с академическим богословским образованием Максим Глебович Калинин в своей статье «Восточно-сирийская мистическая традиция (таггурта): даёт ли она перспективы для научного изучения сознания?» старается обратить внимание психологов, психотерапевтов, нейрофизиологов и специалистов по сравнительному изучению мистических практик к данной теме. В своём исследовании он приводит глубокое и подробное описание, образующих паттерны свидетельств из текстов восточно-сирийских мистиков VII–VIII веков, посвящённых изложению их практик и многообразных состояний сознания[10]. При этом Максим Глебович пишет: «мы не будем давать богословской оценки видениям и переживаниям, упоминаемым восточно-сирийскими авторами»[11]. И это, при всех прочих бесспорных и высоких достоинствах статьи, представляется хоть и единственным, но всё же довольно существенным её недостатком.

Все дело в том, что данные авторы имели непосредственное отношение к Церкви Востока, которая отделилась в 410 году от Антиохийской Церкви и признавала авторитет лишь I-го (Никея, 325 год) и II-го (Константинополь, 381 год) Вселенских Соборов[12]. То есть они исповедовали общий для Православия Никео-Цареградский Символ веры, но при этом, признанных на последующих Вселенских Соборах еретиками, Евагрия Пон-

ческие тенденции и догматические темы. М.: Никея, 2023. С. 127.

[10] См.: *Калинин М. Г.* Восточно-сирийская мистическая традиция (таггурта): даёт ли она перспективы для научного изучения сознания? // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. №2 (4). С. 49–50.

[11] Там же. С. 50.

[12] См.: Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие. Материалы

тийского, Диодора Тарсийского, Феодора Мопсуестийского и Нестория, таковыми не считали и, напротив, почитали в лике святых и признавали своими учителями. Вместе с тем многие из этих авторов, как, например, Иосиф Хаззая[13], Иоанн Дальятский[14] и другие, в свою очередь сами были осуждены за приверженность учению Оригена о предсуществовании душ и обвинены в ереси мессалианства на Поместном Соборе Церкви Востока 786–787 годов под председательством католикоса-патриарха Тимофея I. И, хотя позже они и были реабилитированы, но произошло это лишь локально в той же Церкви Востока, а для Православных Церквей их сочинения никогда не имели какого-либо отношения к святоотеческому наследию.

При этом, в статье М. Г. Калинина можно отметить такие места где он цитирует тексты восточно-сирийских мистиков, которые свидетельствуют о высокой степени сближения в своих проявлениях этой аскетической традиции с йогической санъямой и современными медитативными практиками. Так, в частности, он показывает, что в них говорится о состояниях мистиков, при которых их ум перестаёт осознавать самого себя, происходит успокоение ума и прекращение мысли, а сам человек утрачивает собственную субъектность и самосознание, причём происходит это, помимо прочего, в следствие реализации подвижниками их визионерского опыта, который проявляется в весьма ярких и образных мистических видениях и визуализациях[15].

Заметим, что когда некоторые исследователи говорят о влиянии йоги на представителей исихазма, как мы уже отмечали

I-й международной патристической конференции, Москва (2013). М.: ОЦАД им. свв. Кирилла и Мефодия, 2017. С. 19–24.

[13] См.: *Муравьёв А. В.* Иосиф Хаззая // Православная энциклопедия. Т. 26. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2011. С. 77.

[14] См.: *Муравьёв А. В.* Иоанн Саба // Православная энциклопедия. Т. 24. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010. С. 601.

это ранее, они, возможно, путают их православную практику умной молитвы с аскетической практикой восточно-сирийских мистиков, которая всё же радикально отличается от исихастской и по своему внутреннему содержанию, поскольку использует ложные с православной точки зрения базовые предпосылки (сближающиеся в то же время с представлениями индуизма), и по внешнему проявлению, поскольку допускает свободу визуального опыта и, следовательно, воображения, которые в исихазме строго запрещены (при этом активно используются в йоге), что приводит в итоге и к противоположным состояниям — утрате самосознания у восточно-сирийских мистиков (похожему на состояние йогического самадхи) и полному сохранению осознания себя самостоятельной личностью у последователей исихазма.

В связи с этими обстоятельствами, а также учитывая более близкое расположение Ирана (Персии), на территории которой возникла Церковь Востока, к Индии, по сравнению с Малой Азией (Анатолией) и тем более с Грецией, здесь невольно возникает гипотетическая, хоть и весьма сомнительная, догадка о том, что, именно на аскетические практики восточно-сирийских мистиков, а не исихастов, могло в действительности быть оказано какое-то влияние йогических практик. Косвенным подтверждением теоретической возможности такого влияния может являться тот факт, что впервые за пределами Индии Йога-сутры появляются в переводе на арабский язык Абу Райхана Мухаммеда ибн Ахмеда аль-Бируни именно в Персии и уже в первой половине XI века[16]. Было ли это влияние непосредственным или осуществлялось через отголоски древней иранской религии зороастризма, имеющего общие исторические корни с индуизмом, а, глав-

[15] См.: *Калинин М. Г.* Восточно-сирийская мистическая традиция (таггурта): даёт ли она перспективы для научного изучения сознания? // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. №2 (4). С. 51–56.

[16] См.: *Larson G. J., Bhattacharya R. S.* Encyclopedia of Indian Philosophies.

ное, было ли оно вообще, представляется предметом отдельной и не интересной для настоящей работы дискуссии.

Важным же остается другой аспект, который требует дополнительного освещения. Одним из представителей восточносирийской мистико-аскетической традиции является также и преподобный Исаак Сирин. В отличие от прочих восточносирийских мистиков, к которым он имеет самое непосредственное отношение, его никогда и нигде не обвиняли в каких-либо ересях — ни в Церкви Востока, ни в Православных Церквах. При этом он заслужил особое почитание в Православии где был причислен к лику святых. По словам митр. Илариона (Алфеева), прп. Исаак Сирин является «„особым случаем“ в истории святоотеческой письменности»[17] — он стал единственным из восточно-сирийских авторов VII–VIII веков, «которому суждено было приобрести мировую известность»[18]. Постараемся понять, как это стало возможным несмотря на то, что довольно большое количество фрагментов в его творениях при поверхностном прочтении могут быть ложно истолкованы как мессалианские.

В октябре 2013 года в Москве под эгидой Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия состоялась международная патристическая конференция, посвящённая духовному наследию преподобного Исаака Сирина. Обратим внимание на три доклада, сделанные в её рамках, которые объединены общей темой, имеющей непосредственное отношение к нашему повествованию, а именно возможной связью аскетического учения прп. Исаака Сирина

Vol. XII. Yoga: India's Philosophy of Meditation. New Delhi (India): Motilal Banarsidass, 2008. P. 261.

[17] Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие. Материалы I-й международной патристической конференции, Москва (2013). М.: ОЦАД им. свв. Кирилла и Мефодия, 2017. С. 19.

[18] Там же. С. 24.

с концепцией мистического духовного восхождения, которая выражается в словах, говорящих о «прекращении молитвы и умолкании ума подвижника»[1]. Приведём эти доклады в том порядке, в котором они вошли в сборник материалов конференции и постараемся проанализировать их контекст на предмет того, содержится ли в них подтверждение указанной концепции, а также того, как правильно понимать подобные слова, встречающиеся в том или ином виде у прп. Исаака.

Доклад священнослужителя Русской Православной Церкви, схиархимандрита Гавриила (Бунге)[2] был посвящён рассмотрению определения молитвы Евагрия Понтийского, которое, судя по всему, было процитировано и истолковано в трудах прп. Исаака Сирина, а также анализу тонких деталей перевода этой цитаты с греческого (из Евагрия) на сирийский язык и обратно с сирийского (уже из прп. Исаака) на греческий. В исходном виде оно было изложено так: «Молитва есть состояние ума <…> оно возникает только тогда, когда [ум озаряется] Светом Святой Троицы»[3]. При этом о. Гавриил отмечает ошибку сирийского переводчика Евагрия из-за которой это определение приняло следующий вид: «Молитва — это состояние ума, которое прерывается только светом Пресвятой Троицы посредством удивления», где сирийское слово метпаска [meṯpasqā], которое здесь передано как «прерывается» также может означать и «прекращается». Греческие переводчики прп. Исаака тоже в свою очередь допустили ещё одно изменение и текст приобрёл новый вид: «Молитва есть чистота ума; она прерывается только от света Святой Троицы с изумлением». Заметим, что здесь греческое слово темнетэ [témnetai] — «прерывается», можно также перевести как «пресекается», но оно уже не имеет значения «пре-

[1] Там же. С. 12.

[2] См.: Там же. С. 199–212.

[3] *Евагрий Понтийский*. Мысли // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Evagrij_Pontijskij/mysli/ (дата обращения: 01.01.2024).

кращается». То есть подтверждение концепции о прекращении молитвы и умолкании ума при мистическом восхождении тут фактически отсутствует и может быть признано существующим только если проигнорировать явно присутствующие здесь «трудности перевода». Вместе с тем отец Гавриил замечает, что одной из основных идей в связи с рассматриваемым определением молитвы является то, что ум должен очиститься от страстей и оказаться «превыше мыслей, связанных с вещами»[1]. Далее он делает важный вывод о том, что после того как состояние ума прерывается от удивления (или, выражаясь иначе, когда ум приходит в изумление) «молитва не останавливается <…>, но она меняет качество: прошение становится славословием»[2].

Следующий доклад был сделан профессором Еврейского университета в Иерусалиме Брурией Биттон-Ашкелони[3]. В нём рассказывается о различных аспектах «самопреображения» в творчестве прп. Исаака Сирина и ещё одного восточно-сирийского мистика VIII века Иоанна Дальятского. Вероятно, в отличии от прочих, этот доклада действительно может быть признан как попытка найти подтверждение присутствию концепции прекращения молитвы и умолкания ума в текстах указанных авторов. Причём, как это следует из названия доклада и сделанного к нему примечания, проф. Биттон-Ашкелони пытается показать в нём полное и абсолютное безмолвие подвижника после его «самопреображения». Это видно и в следующих словах в начале её повествования: «В этой статье мне хотелось бы показать, что [сирийское слово шетка (сир. [šeṯqā] — молчание, отсутствие или отказ от речи)] <…> в этой среде была не просто поэтическим приемом»[4]. Не оценивая

[1] Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие. Материалы I-й международной патристической конференции, Москва (2013). М.: ОЦАД им. свв. Кирилла и Мефодия, 2017. С. 206–207.

[2] Там же. С. 210.

[3] См.: Там же. С 242–258.

общую обоснованность этой гипотезы, сделаем здесь лишь два замечания. Во-первых, взятое нами в кавычки слово «самопреображение» является несколько не уместным по своему смыслу для упоминания в связи с какими-либо аскетическими учениями, как минимум с православной точки зрения, а скорее всего и с общехристианских позиций. Будучи вынесенным в заглавие доклада, оно сразу существенно нивелирует и ставит под сомнение его значимость и авторитетность — в православной аскетике отсутствует какая-либо «самость», подвижник всецело полагается на Бога и достигает успеха исключительно в синергии с Ним. Причём в оригинальном тексте доклада, сделанном на английском языке, употребляется слово self-transformation[5], что вызывает дополнительные вопросы к автору — знала ли она, что в контексте патристической конференции более уместным было бы употреблять слово self-transfiguration, или же это является какой-то осознанной заменой, но автор не учитывала, что у русского переводчика не будет возможности перевести это слово иначе как самопреображение? А, во-вторых, отметим, что в итоге, парадоксальным образом, докладчик приходит к выводу, который, как это представляется, противоречит его изначальной мотивации и пишет: «Для обоих авторов безмолвие было духовным упражнением, ведущим к самопреображению, <…> и <…> достижению личностью Бога в Небесном Царствии <…>, где воспевается безмолвная Трисвятая песнь»[6]. То есть абсолютное безмолвие всё же не наступает и хоть и безмолвная, но всё же Трисвятая песнь (у о. Гавриила это славословие) продолжает воспеваться.

[4] Там же. С. 245–246.

[5] См.: Saint Isaac the Syrian and his spiritual legacy. Proceedings of the International Patristics Conference, Moscow (2013). Yonkers, New York (USA): St. Vladimir's Seminary Press, 2015. P. 169, 180.

[6] Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие. Материалы I-й международной патристической конференции, Москва (2013). М.:

Наместник Андреевского ставропигиального мужского монастыря, профессор Московской духовной академии, игумен Дионисий (Шлёнов), рассматривая в своём докладе[7] ключевое для аскетической письменности (древней и особенно периода паламитских споров XIV века) понятие исихия (безмолвие, покой, уединение), представил сравнение творений прп. Исаака Сирина и прп. Симеона Нового Богослова. При этом о. Дионисий также, как и о. Гавриил, не находит отражения в их произведениях какой-либо концепции восхождения, связанной с прекращением молитвы и умолканием ума, но обращает внимание, что в них можно выделить главную мысль — безмолвие приводит к достижению полного и постоянного бесстрастия и преображению чувств. То есть оставлению чувств внешних, телесных и даже душевных, но приобретению внутренних, духовных или умных чувств. Однако даже такое высочайшее состояние безмолвия, как это отмечает о. Дионисий, не статичное, а динамичное и выражается в продолжении восхождения к Богу и к обóжению во время непрестанной молитвы.

Приведем слова самого прп. Исаака Сирина из его, относящейся к т. н. новооткрытым текстам, 35-ой Беседы: «По временам <…> молитва частично остаётся, однако ум уводится от неё на небо, словно пленник <…>. При этом сам человек покоен, безмолвен и внутри себя наполнен изумлённым ви́дением. Весьма часто не позволяется ему даже молиться, и поистине это есть то прекращение [молитвы], которое выше молитвы: оно заключается в том, [что человек] пребывает в постоянном изумлении перед всяким созданием Божиим. <…> Но будем остерегаться, чтобы не нашелся человек, который с праздными помыслами оставит молитву и псалмопение, когда услышит об этом, вообразив, что тишина, о которой мы говорили, приходит по [нашей] воле. Но пусть поймёт всякий, кто встречает такие предметы, что

ОЦАД им. свв. Кирилла и Мефодия, 2017. С. 285.

[7] См.: Там же. С. 333–348.

подобные действия бывают не от людей и что они не подвластны воле. Ибо умолкают в созерцании и замирают перед тайнами те, кто в минуты молитвы, или также и в другие времена, восторгается умом, жаждущим Бога. Но особенно в минуту молитвы возникают состояния, подобные этим, по причине особого трезвения, сопутствующего человеку. <…> Когда ощущение этих тайн получает всё время человек посредством того внутреннего ока, которое называется духовным созерцанием и которое есть ви́дение, [происходящее] от благодати, тогда в момент ощущения им той или иной из этих тайн тотчас же сердце его утихает в некоем изумлении. Не только уста его прекращают произнесение молитвы и умолкают, но и само сердце осушается от помыслов благодаря чуду, которое нападает на него, и сладость тайн премудрости и любви Божией получает он от благодати благодаря сознательному ви́дению действий и естеств»[1].

Прежде всего, с учетом вышеизложенного относительно перевода сирийского слова метпаска [meṯpasqā] и греческого — темнетэ [témnetai], здесь всё же представляется более правильным использовать слово «прерывается» вместо — «прекращается». Но независимо от этого уточнения, мы видим, что, по словам преподобного Исаака, во-первых, состояние прерывания молитвы не достижимо по собственной воле человека и происходит оно от удивления, наступающего исключительно в связи с Божественным воздействием. А, во-вторых, он говорит, что в этом состоянии, которое «выше молитвы», человек «наполнен изумлённым ви́дением» и происходит оно от Божией благодати благодаря именно этому «сознательному ви́дению». То есть ни о какой остановке деятельности сознания в приведённой цитате говорить не приходится — её можно интерпретировать только лишь как повествование о качественном усовершенствовании сознания во время молитвы.

[1] *Исаак Сирин, прп.* О божественных тайнах и о духовной жизни. М.: Зачатьевский мон., 1998. С. 186–188.

Таким образом, в творениях преподобного Исаака Сирина фактически отсутствует мессалианское понимание христианской аскетической практики с его, похожим на йогическое, устремлением к остановке деятельности сознания. Напротив, в них можно найти лишь ещё одно подтверждение тому, что здесь происходит именно его качественное усовершенствование (что в т. ч. подтверждается и содержанием приведённых докладов), которое при этом, по словам о. Дионисия (Шлёнова), характеризуется как динамическое состояние, именуемое в современном богословии словом эпектасис (др.-греч. [epéktasis] — стремление вперёд), впервые встречающемся (хоть и единожды) у свт. Григория Нисского[1] и выражающемся в постоянном возрастании познания человеком бесконечного Бога и непрерывном движении Ему на встречу, причём как в этой, так и в будущей жизни.

В завершении вернёмся к сопоставлению техники концентрации внимания и созерцания в исихазме с иогическими дхараной и дхьяной. Наряду с отмеченной ранее лишь внешней схожестью, мы обнаруживаем глубокую самобытность метода афонских монахов, которая также выявляет совершенную некорректность заявлений о влиянии индийской мистики на исихазм. В частности, Дионисий Ареопагит, творчество которого оказало существенное влияние в т. ч. и на афонское монашество пишет о круговом движении ума, которое не находит какого-либо подобия в йогических практиках.

«Душе <…> свойственно <…> круговое движение: ей дарована способность входить в себя извне и единовидно сообращать свои умственные силы как бы по некоему кругу, что придаёт ей устойчивость, отвращает от множества того, что вне её, и сначала сосредоточивает в себе, а потом, по мере того, как она становится единовидной, объединяет с единственно объединёнными силами и таким образом приводит к Прекрасному и Добру, Ко-

[1] См.: *Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition. NY: Oxford University Press Inc., 2007. P. 86–88.

торое превыше всего сущего, едино, тождественно, безначально и бесконечно»[1].

«Ум не как зрение, которое видит все прочие видимые вещи, а себя не видит, — поясняет его слова святитель Григорий Палама, — он и во всём прочем действует, рассматривая, что ему необходимо, <…> и к себе самому возвращается и действует на себя самого, самого себя созерцая, что Дионисий называет круговым движением ума. <…> [Это] и есть лучшее и наиболее свойственное уму действование, через которое он превосходит иногда сам себя, соединяясь с Богом <…>, ведь круговому движению ума, <…> невозможно впасть в какое бы то ни было блуждание»[2].

Таким образом, можно однозначно и со всей убеждённостью констатировать, что влияние йоги на исихазм фактически отсутствует. Кроме этого, можно сделать вполне определённый вывод о том, что их в чём-то отдалённо схожие аскетические и антропологические представления сформировались в результате следования своими собственными, самостоятельными и независимыми путями. Какое-либо подобие или аналогии здесь могут возникать исключительно в связи с человеком и его психофизиологическим строением, поскольку любой человек, и иудей, и элин, и индуист, и христианин, создан по образу и подобию сотворившего его Бога (см. Быт 1:27).

* * *

Подход к духовной жизни в христианстве радикально отличается от йогического во всех составляющих его элементах. Прежде всего здесь следует отметить, что христианским таинствам, с их призыванием Божественной благодати, поклонением

[1] *Дионисий Ареопагит, сщмч.* Сочинения. СПб.: Алетейя, 2002. С. 321.

[2] *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1995. С. 46.

истинному Богу и благодарением Ему (др.-греч. [eukharistía]), противостоят йогические (индуистские) ритуалы, с их магическими заклинаниями сверхъестественных сил и жертвоприношениями им (тварным объектам, т. е. идолам) в обмен на желаемые дары.

В православной сакраментологии мы можем встретить некоторые элементы, имеющие внешнее подобие с проявлениями магизма, в частности, когда для совершения таинств используются различные вещества, например, хлеб, вино, вода и др. Отдельными европейскими средневековыми мистиками и религиозными философами нового времени был развит и введён в оборот, впервые употреблённый неоплатоником Ямвлихом (около 245–около 325), термин теургия (др.-греч. [theourgía]), который начали применять не только в т. н. эзотерическом христианстве (не имеющем никакого отношения к христианству православному), но изредка и по отношению к таинствам. Однако, на самом деле это совершенно не уместно.

Теургия, как магическая практика, осуществляемая при помощи определённого вещества для воздействия на Бога, с целью получения от Него состояния обóжения или каких-либо иных даров, не имеет по своему внутреннему содержанию ничего общего с использованием веществ в таинствах. В христианских таинствах вещество используется не для того, чтобы оказать воздействие на Бога, а для того, чтобы сделать более доступным для человека восприятие им духовного воздействия Бога на него самого. То есть вещества таинств являются символами присутствия Божественной реальности, а не инструментами магического воздействия на Бога.

Обобщая осуществлённое сравнение принципов творения умно-сердечной молитвы с йогической медитацией, следует сделать одно предварительное замечание. В православном христианстве нет запрета на воображение «вообще». Оно жизненно необходимо в любой творческой сфере деятельности человека — в науке, литературе, искусстве и т. д. В том числе в живописи и, в частности, в иконописи. Добавим к этому, что элементы,

побуждающие к воображению, иногда встречаются также и в общественной церковной молитве — в литургических текстах Православной Церкви. Без воображения невозможно развитие и само существование любых видов деятельности, в результате которой создаются новые формы и объекты, качественно отличающиеся от ранее существовавших. В то же время воображение является не только ценной, но и опасной силой, поскольку представляемые образы легко проникают в подсознание и оказывают на него своё воздействие.

Воображение находится под строгим запретом именно в практике Иисусовой молитвы и связано это с тем, что, во-первых, такое «творчество» приводит к магическому ментальному конструированию (созданию) образа Бога по собственному (человеческому) образу и подобию, а во-вторых, поскольку воображение здесь вызывает изменённое состояние сознания т. е. лишает человека трезвенного восприятия окружающей его действительности и реально происходящего с ним. По словам прот. Сергия Булгакова, для духовной жизни вполне достаточно тех образов, которые дают воспоминания евангельских сюжетов, церковные молитвы во время богослужения и иконы, но в частной молитве, как и в целом в православной мистике недопустимо какое-либо воображение[1].

В этом состоит одно из главных технических отличий исихастской молитвенной традиции умного делания от йоги, которая не имеет подобных запретов и, напротив, широко применяет воображение и визуализацию в процессе медитации и в других относящихся к ней психопрактиках с целью как раз-таки достижения изменённого состояния сознания.

Также весьма существенное и кардинальное, но всё же техническое отличие от исихастской практики молитвы обнаруживается и в йогическом устремлении к остановке деятельности

[1] См.: *Булгаков С. Н., прот.* Православие. Очерки учения Православной Церкви. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2011. С. 167.

сознания, которое находится в полной оппозиции по отношению к христианскому наставлению о необходимости одновременного и непрерывного осуществления двух интеллектуальных действий — концентрации внимания в области сердца и творения (произнесения слов) Иисусовой молитвы.

В связи с этим вспомним также, что, по словам святителя Игнатия (Брянчанинова), высшие состояния в практике творения Иисусовой молитвы даруются исключительно Самим Богом, а не приобретаются человеческими усилиями. В то время как глубокие йогические медитативные состояния являются прямым следствием человеческого самообольщения и впадения в прелесть при содействии диавола и демонов его. Важно помнить, что источником силы в йоге является враг рода человеческого, а люди, занимающиеся этой практикой, калечат свою психику и зачастую необратимо.

При этом самым главным отличием между йогической медитацией и православной умной молитвой является то, что сравниваемые практики имеют совершенно различные и противоположные по своему внутреннему содержанию цели. В медитации это достижение самадхи, ведущее к слиянию с Абсолютом, утрате индивидуальности и освобождению из круговорота рождений и смертей (т. е. по существу к полному и окончательному прекращению человеческого существования как такового или к вечной смерти), а в молитве это богосозерцание и обóжение, ведущие к спасению, наследованию Царствия Божия и к жизни вечной будущего века.

Признавая некоторое внешнее техническое сходство между молитвой и медитацией, православный богослов, профессор Оксфордского университета, митрополит Диоклийский Каллист (Уэр) писал: «Сравнивая исихазм с йогой <...>, мы не должны забывать, что существо любой молитвенной традиции не во внешней технике, а во внутреннем содержании — не в том, как мы молимся, а кому мы молимся»[1]. Однако, как это было видно из изложенного в отношении восточно-сирийских мистиков VII–VIII веков, не имеющих отношения к православной традиции,

важно не только то, кому мы молимся (представления о Боге у них имели некоторое сходство с православными), но всё же и то, как именно мы это делаем.

[1] *Каллист (Уэр), митр.* Телесная молитва. Исихастский метод и его нехристианские параллели // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kallist_Uer/telesnaja-molitva-isihastskij-metod-i-ego-nehristianskie-paralleli/ (дата обращения: 01.01.2024).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итог осуществлённого исследования, можно сделать следующие наиболее важные выводы:

1) В йоге отсутствует понятие о смирении, а гордыня не рассматривается как грех, что делает это учение (в отличие от христианского теоцентрического мировоззрения) антропоцентричным и ставящим во главу угла человека и его собственное «я». Одними из главных её концепций, как и вообще индуизма являются представления о карме и дхарме в которых определение греха весьма субъективно и условно, а в христианской нравственности описание греха строго детерминировано и носит совершенно конкретный характер. При этом наставление о необходимости смирения в христианстве занимает положение одной из основополагающих заповедей.

2) Телеологические цели йогического учения предполагают установку на борьбу с проявлениями человеческого эго, но в этом случае мы сталкиваемся с совершенно отличными от христианства мотивами, методами и желаемыми результатами такой борьбы. Здесь перед нами предстаёт не устремление к нравственному совершенствованию бессмертной души человека и его личности или эго, выражающемуся в искоренении гордыни (эгоизма) — извращённой (не имеющей умеренности) любви к самому себе и восприятия себя «центром вселенной», а установка на полное уничтожение эго, на борьбу против самой человеческой личности и его души.

3) Богатое разнообразие индуистских представлений о Боге (политеизм, пантеизм, монизм и т. д.) совершенно несовместимо с христианским единобожием (монотеизмом), с его поклонением единосущной и нераздельной Пресвятой Троице — Отцу, Сыну и Святому Духу. Причём здесь усвоение каких-либо отличных от христианских религиозных взглядов, неизбежно приводит

к нарушению данных Богом заповедей ветхозаветного Декалога (см. Исх 20:2–4; Втор 5:6–8), которые запрещают поклонение иным богам, кумирам и идолам (в т. ч. обожествляемым силам природы, абстрактным объектам и воображаемым идеям).

4) В христианстве Бог представляет Собой Три единосущные и нераздельные Ипостаси или Личности. В одном из близких йоге представлений индуизма мы встречаем лишь «три маски» для исполнения космогонических ролей создателя, хранителя и разрушителя мира (тримурти) за которыми скрывается абсолютное, но совершенно безличностное первоначало бытия среднего рода — Брахман, отождествляемое с духовным началом в человеке — Атманом.

5) В тексте Йога-сутр мы также обнаруживаем не достаточно чётко определённое понятие Ишвары в котором можно разглядеть отдельные личностные качества и атрибуты Бога в монотеистическом представлении, но такой индийский монотеизм носит исключительно относительный и ограниченный (атрибутивно-функциональный характер) — он не может быть абсолютным (субстанционально-ипостасным) в христианском представлении[1] поскольку в нём не поддерживается доктрина творения из ничего, допускается существование множества иных богов и в конечном итоге признаются пантеистические и / или монистические концепции.

6) Доктрины перевоплощения душ и их освобождения, представленные в таких понятиях как сансара и мокша, входят в прямое противоречие и совершенно несовместимы с православным вероучением и прежде всего с христологическими догматами. Кроме того, они противоположны по своей сути и христианскому учению о спасении. Ещё раз приведём здесь слова проф. В. К. Шохина о реинкарнации: «там, где есть христианство, нет этой доктрины, а где есть эта доктрина, там нет христианства»[2].

[1] См.: *Аникеева Е. Н.* Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 183, 223–225.

7) В православном богословии существует представление о единственной числом, но множественной в своих проявлениях Божественной энергии, которая особо характеризуется как нетварная. Это подразумевает разделение всех действующих во Вселенной энергий на нетварную энергию Самого Бога и на тварные энергии, свойственные Его творению. В йогическом мировоззрении такого разделения нет, здесь все энергии без исключения рассматриваются как имеющие единое основание — всеобъемлющую силу, именуемую праной, связываемую и зачастую отождествляемую с безликим Абсолютом — с Брахманом или Атманом.

8) В христианском представлении получение положительного воздействия Божественной энергии (т. н. стяжание благодати) человеком возможно только в его синергии (сотрудничестве или соработничестве) с Богом, то есть исключительно при Его непосредственном содействии и помощи, а в йоге достижение условно благоприятного эффекта от взаимодействия с праной мыслится возможным сугубо по одному лишь индивидуальному произволению человека, практикующего пранаяму.

9) С позиций православной антропологии высшее начало в человеке это сотворённая по образу личностного Бога, поддерживаемая Им, но отличная от Него индивидуальная человеческая душа с входящим в её состав тварным (являющимся высшей частью души) духом. В йоге и индуизме мы обнаруживаем совершенно иное видение, при котором в качестве такого начала предстаёт иллюзорно осознающая себя индивидуальностью, абсолютная, безличная и индифферентная субстанция — Брахман либо, отождествляемый с ним, Атман.

10) Христианское мировоззрение, в отличие от общей для индуизма модели, не рассматривает человека как пребывающий

[2] *Шохин В. К.* Учение о реинкарнации и карме: Заметки востоковеда // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/uchenie-o-reinkarnacii-i-karme-zametki-vostokoveda (дата обращения: 01.01.2024).

в иллюзии дух заключённый в материю (пракрити), стремящийся осознать себя божеством (безликим Абсолютом) и освободиться от её уз. Напротив, человек здесь рассматривается как существо, призванное способствовать установлению вечного Царства Божия в нераздельном единстве материи и духа.

11) Йогические (индуистские) ритуалы, с поклонением сверхъестественным силам (т. е. идолам или твари вместо Творца), а также с их магическими заклинаниями и жертвоприношениями им в обмен на желаемые дары, радикально отличаются от христианских таинств, выражающихся в поклонении истинному Богу, призывании Божественной благодати, и благодарении Ему.

12) В практике Иисусовой молитвы любое воображение находится под строгим запретом потому что здесь оно приводит к изменению состояния сознания и лишает трезвенного восприятия действительности. Вместе с тем, какая бы то ни было визуализация образа Бога (по своему личному представлению) недопустима поскольку является элементом магического ментального конструирования. В йоге же подобные запреты отсутствуют и, напротив, воображение и визуализация широко применяются в процессе медитации и в других психопрактиках с целью как раз-таки достижения изменённого состояния сознания.

13) Также весьма существенное и кардинальное отличие от исихастской молитвенной практики обнаруживается в йогическом устремлении к остановке деятельности сознания, которое находится в полной оппозиции по отношению к христианскому наставлению о необходимости одновременного и непрерывного осуществления двух интеллектуальных действий — концентрации внимания в области сердца и произнесения слов молитвы.

14) При этом самым главным отличием между йогической медитацией и православной Иисусовой молитвой является то, что сравниваемые практики имеют совершенно различные и противоположные по своему внутреннему содержанию цели. В медитации это достижение самадхи, ведущее к слиянию чело-

веческой души с Абсолютом (её растворению в нём), а в умной молитве это богосозерцание и обóжение всего человека — его качественное усовершенствование с полным сохранением индивидуальности души.

15) Кроме того, как и в случае со стяжанием Божией благодати (в отличие от практики пранаямы), достижение высших состояний в исихастской умной молитве даруется исключительно Самим Богом и невозможно одними лишь человеческими усилиями — по личному произволению (как в йогической медитации).

Таким образом, можно сформулировать общий вывод, выявленный в процессе работы над исследованием — теория и практика йоги не только не сочетаются с исповеданием православной веры, но и противостоят христианству по своей сути.

Иеромонах Серафим (Роуз) предупреждает: «Человек, занимающийся йогой только ради телесного здоровья, уже подготовляет себя к определённым духовным воззрениям и даже переживаниям, о которых он, несомненно, и не догадывается»[1]. В христианстве и в йоге кардинально отличается само отношение к жизни. Если в христианстве земная жизнь — это подготовка к жизни вечной в Царствии Небесном, то в йоге — путь к сознательному уничтожению своей души и вечной смерти. Смысл и цель человеческого бытия в христианстве — это освобождение от греховного ига, обóжение и спасение (т. е. вечная жизнь с Богом в Его благодати, причём не только после всеобщего воскресения — в жизни будущего века, но по возможности уже здесь и сейчас, в этой актуальной земной жизни), а в йоге — освобождение от вынужденной необходимости материального существования через полное слияние души с Абсолютом — Брахманом (растворение в нём) посредством преодоления человеком иллюзорных представлений об индивидуальности и самобытности своей личности (т. е. её полного разрушения с утратой само-

[1] *Серафим (Роуз), иером.* Православие и религия будущего. М.: «Русскій Паломникъ», 2016. С. 84.

сознания и освобождения из колеса сансары — круговорота повторяющихся вынужденных рождений и смертей).

Такой вывод является эксклюзивистским, но любая монотеистическая религия по своему определению должна быть эксклюзивистской и не допускать смешения с иными культами. *Истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие. <…> Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня* (Ин 3:5; 14:6). Религиозный эксклюзивизм также свойственен христианству[1] и, прежде всего, христианству православному, стойко придерживающемуся основ традиционализма и не поддающемуся веяниям ни антропоцентризма Античности, ни гуманизма эпохи европейского Возрождения, ни современного западного либерализма, превратно трактующего понимание как толерантности и веротерпимости, так и экуменизма, и самой свободы человека. По словам проф. Е. Н. Аникеевой, все религии, как исключающие, так и допускающие существование иных богов, «чтобы продолжать быть самими собой, должны оставлять свои первоначальные основы незыблемыми»[2].

Индуизм, как и античные религии, в отличие от христианства и других монотеистических религий, обнаруживают присущие им общие черты религиозного инклюзивизма. При этом в современном профанном представлении, как правило инклюзивизм ассоциируется с толерантностью, а эксклюзивизм с нетолерантностью, что представляется совершенно некорректным, поскольку здесь происходит смешение социально-политического и религиозного аспектов, относящихся к сфере той или иной идеологии[3]. Вместе с тем толерантность индуистского инклюзивизма на деле означает не что иное, как «прозели-

[1] См.: *Аникеева Е. Н.* Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 69.

[2] Там же. С. 70.

тическую стратегию присвоения „чужого“ как частичной истины „своего“»[4].

Православное христианство, отстаивая эксклюзивность своего вероисповедания, одновременно проявляет глубокую веротерпимость по отношению к любым народам, исповедующим иные религиозные взгляды, и искреннее уважение к их убеждениям, несмотря на то, что они являются чужеродными по отношению к христианскому вероучению. Сам характер миссии Русской Православной Церкви является ненавязчивым, кротким, служебным и отнюдь не превалирующе-тоталитарным. Он исходит из высокого предназначения передать другим народам тот драгоценный Божий дар, который она сама восприняла в своё время от Византии.

6 сентября 2023 года в Патриарших покоях Грановитой палаты Московского Кремля во время торжественного приёма и переговоров с Предстоятелем Маланкарской Православной Церкви Индии, Святейшим Католикосом Василием Мар Фомой Матфеем III, высоко оценив уровень братских взаимоотношений и двустороннего сотрудничества между Церквами, а также сложившихся межгосударственных связей, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл констатировал: «Россия и Индия — цивилизации с великой культурой, с огромным интеллектуальным, человеческим и культурным потенциалом. Современные Россия и Индия — это реальные партнёры, которые не стремятся нажиться друг на друге, не стремятся эксплуатировать слабости друг друга, но абсолютно честно взаимодействуют в области политики и экономики»[5].

Российско-индийская дружба — это отношения, которые наполнены глубоким внутренним содержанием и прошли все-

[3] См.: Там же. С. 72.

[4] *Шохин В. К.* Философская теология: вариации, моменты, экспромты. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. С. 412.

[5] Состоялись переговоры Святейшего Патриарха Кирилла с Предстоя-

стороннюю проверку временем. Именно из таких отношений, по нашему мнению, рождается возможность и даже обязанность прямо, правдиво и искренне обсуждать друг с другом возможные разногласия, включая противоречия религиозного характера. Послание Индии миру, неотъемлемой составляющей которого, в частности, является учение йоги, противоречит, как это было показано в данной работе, христианскому вероучению Русской Православной Церкви, и в том числе тому посланию, которое есть у России.

На наш взгляд, изложенное в настоящей работе, не содержит какой-либо критики по отношению к йоге (если только не называть критикой зафиксированные кардинальные различия в целях и всех составляющих этого явления с нравственным, догматическим и аскетическим разделами православного вероучения), а является прежде всего компаративным исследованием. Безусловно, оно было осуществлено с позиций православного богословия и потому носит апологетический характер, но именно это предоставляет возможность рассматривать его как часть того послания, которым мы хотели бы поделиться с Индией и её великим народом. Тем более всё сказанное имеет непосредственное отношение и к нашему искреннему желанию напомнить об этом послании и поделиться им с теми нашими согражданами, которые, зачастую несмотря на принятие таинства Крещения, практикуют йогу и уже не ощущают отличий между йогическим и христианским мировоззрением.

Никто из числа православных верующих, ни миряне, ни диаконы, ни пресвитеры, ни архиереи не имеют ничего против занятий физкультурой и спортом ради поддержания здоровья и жизнедеятельности организма. Исторически, в то время, когда физический труд с избытком присутствовал в повседнев-

телем Маланкарской Церкви // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/6057021.html (дата обращения: 01.01.2024).

ной жизни человека и отсутствовала потребность в каких-либо дополнительных тренировках тела (если только они не были частью подготовки воинства или представителей каких-то других профессий), отношение Церкви к ним было совершенно нейтральным и находило своё отражение в словах Священного Писания о том, что *телесное упражнение мало полезно, а благочестие на все полезно* (1 Тим 4:8). Эти слова сохраняют своё важное значение и ныне, поскольку акцентируют внимание человека не столько на благополучии в этой — текущей жизни, но прежде всего на посмертном существовании — на благополучии в жизни будущего века.

Однако в современном мире, в котором всё более и более преобладающим становится умственный труд и продолжают всячески совершенствоваться условия человеческого быта, необходимость регулярной физической нагрузки существенно возросла и стала более чем актуальной. Вследствие таких изменений менялась и позиция Церкви — нейтральное отношение к практике телесных упражнений стало сугубо положительным, в результате чего решением Священного Синода была образована специальная Патриаршая комиссия по вопросам физической культуры и спорта, которая обеспечивает, координирует и развивает общецерковную деятельность в этой области.

При этом йога всё же не имеет никакого отношения ни к спорту, ни к физкультуре и позитивное отношение Русской Православной Церкви к последним никак не может на неё распространяться. Йогу невозможно себе представить в отрыве от её мировоззрения (философии, нравственности и т. д.), без пранаямы (отнюдь не ограничивающейся лишь дыхательными упражнениями) и медитации (сопровождающейся вторжением в естественные процессы сознания и психики) — без этих неотъемлемых составляющих она в принципе не могла бы так называться. Но если даже рассматривать йогу исключительно в физкультурном аспекте, как практику упражнений, состоящих только из удержания статических положений тела (асан), то сие, во-первых, было бы унизительно по отношению к этому

древнему явлению великой культуры Индии, а, во-вторых, не сняло бы целый ряд имеющихся проблем. В частности, отношение к йоге как к одному из направлений физической культуры не решает такие вызывающие глубокую обеспокоенность вопросы, как:

1) Направленность йоги преимущественно на развитие корсетных мышц и гибкости, что ведёт к отсутствию комплексной физической нагрузки — силовых и динамических упражнений, кардиотренировки и т. п.

2) Наличие множества медицинских противопоказаний (например, относительно практики перевёрнутых поз) при различных состояниях здоровья и протекании отдельных физиологических процессов.

3) Опасность ряда упражнений, сопровождающихся нефизиологическими нагрузками на суставы, по которым на сегодняшний день отсутствует объективная и всесторонняя оценка независимых специалистов в области ЛФК и спортивной медицины.

4) Отсутствие сколько-нибудь адекватной системы аккредитации учебных центров и лицензирования программ подготовки специалистов в данной области.

5) Отсутствие независимой (некоммерческой) системы аттестации и сертификации преподавателей и инструкторов йоги.

Кроме того, такой подход не отменяет действие «мягкой силы» при котором впоследствии происходит обращение от занятий йогой как физкультурой к её религиозно-духовной практике. Отметим здесь также, что в настоящий момент каждое «физкультурное» занятие йогой практически повсеместно сопровождается выполнением (в качестве разминки) комплекса Сурья-намаскара (санскр. [namaskāra] — выражение поклонения *или* провозглашение почитания[1,2,3]), один лишь дословный перевод названия которого на русский язык выражает ритуальное поклонение богу солнца Сурье (в традиционном исполнении подразумевается произнесение восхваляющих его мантр) т. е. твари вместо Творца.

[1] См.: *Monier-Williams M.* A Sanskrit-English dictionary: etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages. New edition, greatly enlarged and improved, with the collaboration of E. Leumann, C. Cappeller and other scholars. New Delhi (India): Motilal Banarsidass, 1986. P. 528.

[2] См.: *MacDonell A. A.* A Sanskrit-English dictionary: being a practical handbook with transliteration, accentuation, and etymological analysis throughout. London: Longmans, Green & Co., 1893. P. 136.

[3] См.: *Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1987. С. 150, 315.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

ИСТОЧНИКИ

Христианское Священное Писание и святоотеческие творения

— Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. М.: Никея, 2019. 1600 с.

— Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. СПб.: Воскресеніе, 2008. 598 с.

— Деяния Вселенских Соборов. Т. 2. СПб.: Воскресеніе, 2008. 304 с.

— Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. СПб.: Воскресеніе, 2008. 574 с.

— Деяния Вселенских Соборов. Т. 4. СПб.: Воскресеніе, 2008. 646 с.

— *Амвросий Оптинский, прп.* Собрание писем оптинского старца Амвросия. Козельск: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина пустынь, 2017. 768 с.

— *Андрей Кесарийский, свт.* Толкование на Апокалипсис. Киев: Киево-Печерская Лавра, 2012. 192 с.

— *Василий (Преображенский), свт.* Беседы на Евангелие от Марка. М.: Отчий дом, 2004. 848 с.

— *Василий Великий, свт.* Беседы // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/Besedi/ (дата обращения: 01.01.2024).

— *Василий Великий, свт.* О Святом Духе // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/o_svyatom_duhe/ (дата

обращения: 01.01.2024).

— *Григорий Богослов, свт.* Творения святых отцов в русском переводе. Т. 1. М.: МДА, 1843. 322 с.

— *Григорий Богослов, свт.* Творения святых отцов в русском переводе. Т. 4. М.: МДА, 1844. 450 с.

— *Григорий Нисский, свт.* О блаженствах // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/o-blazhenstvakh/ (дата обращения: 01.01.2024).

— *Григорий Нисский, свт.* Творения святых отцов в русском переводе. Т. 37. М.: МДА, 1861. 474 с.

— *Григорий Нисский, свт.* Творения святых отцов в русском переводе. Т. 40. М.: МДА, 1862. 402 с.

— *Григорий Палама, свт.* Гомилии. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2017. 704 с.

— *Григорий Палама, свт.* Об исхождении Святого Духа. Краснодар: Текст, 2006. 192 с.

— *Григорий Палама, свт.* Сто пятьдесят глав. Краснодар: Текст, 2006. 224 с.

— *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1995. 384 с.

— *Дионисий Ареопагит, сщмч.* Сочинения. СПб.: Алетейя, 2002. 854 с.

— *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Четвероевангелие. М.: Сибирская Благозвонница, 2015. 546 с.

— *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Поучение 2-е в двадцать пятую неделю. О любви к ближнему // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/asketicheskaya_propoved/39 (дата обращения: 01.01.2024).

— *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собрание сочинений. Т. 1. Аскетические опыты. М.: Изд-во «Терирем», 2011. 672 с.

— *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собрание сочинений. Т. 2. Аскетические опыты. М.: Изд-во «Терирем», 2011. 496 с.

— *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собрание сочинений. Т. 4. Аскетическая проповедь. М.: Изд-во «Терирем», 2011. 560 с.

— *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собрание сочинений. Т. 5.

Приношение современному монашеству. М.: Изд-во «Терирем», 2011. 528 с.

— *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на Евангелие от Матфея. М.: Сибирская Благозвонница, 2018. 460 с.

— *Иларион (Троицкий), сщмч.* Письма о Западе // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ilarion_Troitskij/pisma-o-zapade/ (дата обращения: 01.01.2024).

— *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Евангелие от Матфея. Кн. 1. М.: Сибирская Благозвонница, 2010. 722 с.

— *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Евангелие от Матфея. Кн. 2. М.: Сибирская Благозвонница, 2010. 650 с.

— *Иосиф Исихаст, прп.* Выражение монашеского опыта. Сергиев Посад: СТСЛ, 2006. 464 с.

— *Исаак Сирин, прп.* О божественных тайнах и о духовной жизни. М.: Зачатьевский мон., 1998. 294 с.

— *Исаак Сирин, прп.* Три мистических трактата, не вошедшие в греческий перевод Первого собрания // Богословские труды. 2015. Выпуск 46. С. 11–20.

— *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений. Т. 2. Догматика Православной Церкви. Ч. 1–2. М.: Паломник, 2006. 608 с.

— *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений. Т. 5. Толкование на Евангелие от Матфея. М.: Паломник, 2014. 576 с.

— *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. М.: Благовест, 2010. 352 с.

— *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы, послание и слова, с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях. М.: Отчий дом, 2013. 576 с.

— *Макарий Оптинский, прп.* Предостережение читающим духовные книги. Об Иисусовой молитве. М.: Московское подворье СТСЛ, 2011. 32 с.

— *Максим Исповедник, прп.* Третья сотница о любви // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/prochee/dobrotoljubie_tom_3/13 (дата обращения: 01.01.2024).

— *Николай Сербский, свт.* Жатвы Господни // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Serbskij/zhatvy_gospodni/

(дата обращения: 01.01.2024).

— *Николай Сербский, свт.* Объяснение десяти заповедей, данных Моисею // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Serbskij/desjat-bozhiikh-zapovedej/ (дата обращения: 01.01.2024).

— *Паисий Святогорец, прп.* Слова. Т. III: Духовная борьба. М.: ИД «Святая Гора», 2010. 368 с.

— *Паисий Святогорец, прп.* Слова. Т. VI: О молитве. М.: Орфограф, 2017. 288 с.

— *Порфирий Кавсокаливит, прп.* О молитве. Малоярославец: Св.-Никольский Черноостровский жен. мон., 2013. 40 с.

— *Симеон Новый Богослов, прп.* Аскетические сочинения в новых переводах. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2009. 224 с.

— *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. Слова и гимны. Кн. 1. М.: Сибирская Благозвонница, 2011. 670 с.

— *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. Слова и гимны. Кн. 2. М.: Сибирская Благозвонница, 2011. 720 с.

— *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. Слова и гимны. Кн. 3. М.: Сибирская Благозвонница, 2011. 760 с.

— *Феофан Затворник, свт.* Четыре слова о молитве. М.: «Русский Хронографъ», 2014. 32 с.

— *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Апостол. М.: Летопись, 2016. 920 с.

— *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Святое Евангелие. М.: Летопись, 2015. 744 с.

— *Филарет (Дроздов), свт.* Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М.: Благовест, 2022. 160 с.

— Византийские исихастские тексты. М.: ИМП, 2012. 560 с.

— Добротолюбие. Т. III. М.: Сибирская Благозвонница, 2014. 440 с.

— Добротолюбие. Т. V. М.: Сибирская Благозвонница, 2014. 486 с.

— Отцы и учителя Церкви III века. Антология. Т. II. М.: Либрис, 1996. 464 с.

— *Burton E.* Testimonies of the Ante-Nicene Fathers to the Divinity of Christ. Oxford, Oxfordshire (UK): Oxford University Press, 1829. xvii, 496 p.

Священные книги и трактаты по йоге и индуизму

— Ригведа. Мандалы IX–X. М.: «Наука», 1999. 560 с.

— Упанишады. Кн. 1. М.: «Наука», 1992. 240 с.

— Упанишады. Кн. 2. М.: «Наука», 1992. 336 с.

— Упанишады. Кн. 3. М.: «Наука», 1992. 256 с.

— Бхагавадгита. Перевод с санскрита, исследование и примечания. М.: «Восточная литература» РАН, 1999. 256 с.

— Махабхарата (Философские тексты). Вып. I. Кн. 1. Бхагавадгита. Ашхабад: «Ылым», 1978. 336 с.

— Махабхарата (Философские тексты). Вып. I. Кн. 2. Анугита и Книга Санатсуджаты. Ашхабад: «Ылым», 1977. 204 с.

— Махабхарата (Философские тексты). Вып. IV. Беседа Маркандеи. Ашхабад: Изд-во АН Туркм. ССР, 1958. 678 с.

— Махабхарата (Философские тексты). Вып. V. Кн. 1. Мокшадхарма. Ашхабад: «Ылым», 1983. 664 с.

— Махабхарата (Философские тексты). Вып. VII. Ч. 2. Книга о Бхишме. Книга о побоище палицами. Ашхабад: «Ылым», 1981. 292 с.

— Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьясабхашья»). М.: «Наука» ГРВЛ, 1992. 262 с.

— Сиддха-сиддханта паддхати и другие тексты натха-йогинов. М.: Международный натха-йога центр, 2015. 280 с.

— *Swami Venkatesananda.* The Concise Yoga Vasistha. Albany, New York (USA): SUNY Press, 1984. xv, 430 p.

— The Siva Samhita. New Delhi (India): Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1999. 96 p.

ЛИТЕРАТУРА

Христианская литература

— *Аверкий (Таушев), архиеп.* Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. 846 с.

— *Бёлэ Р.* Безвидный свет. Введение в изучение восточносирийской христианской мистической традиции. М.: Познание, 2021. 392 с.

— *Бобринский Б. А., протопресв.* Тайна Пресвятой Троицы. Очерк догматического богословия. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. 360 с.

— *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 1–2. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2011. 576 с.

— *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1. Учение Оригена о Св. Троице. М.: «Мартис», 1999. xl, 584 с.

— *Булгаков С. Н., прот.* Православие. Очерки учения Православной Церкви. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2011. 224 с.

— *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Н. Новгород: Христ. библиотека, 2011. 752 с.

— *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. Paris: YMKA-PRESS, 1980. 354 с.

— *Гладков Б. И.* Толкование Евангелия. Клин: Христианская жизнь, 2011. 976 с.

— *Глубоковский Н. Н.* Обращение Савла и Евангелие св. апостола Павла. СПб.: Печатня С. П. Яковлева, 1896. 150 с.

— Жизнь и труды апостолов. Киев: КПЛ, 2013. 488 с.

— *Иларион (Алфеев), иером.* Антропология преподобного Симеона Нового Богослова: дис. ... канд. богословия. Загорск: МДА, 1991. 222 с.

— *Иларион (Алфеев), митр.* Катехизис. Краткий путеводитель по православной вере. М.: Издательский дом «Познание», 2018. 280 с.

— *Иларион (Алфеев), митр.* Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2013. 912 с.

— *Калинин М. Г.* Восточно-сирийская мистическая традиция (таггурта): даёт ли она перспективы для научного изучения со-

знания? // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. №2 (4). С. 49–58.

— *Каллист (Уэр), митр.* Телесная молитва. Исихастский метод и его нехристианские параллели // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kallist_Uer/telesnaja-molitva-isihastskij-metod-i-ego-nehristianskie-paralleli/ (дата обращения: 01.01.2024).

— *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. Париж: YMCA, 1992. 370 с.

— *Кашкин А. С.* Священное Писание Ветхого Завета. Общее введение в Священное Писание Ветхого Завета. Пятикнижие. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2012. 448 с.

— *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. 452 с.

— *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды. 1972. Сборник 8. С. 7–128.

— *Максимов Г. В., свящ.* Православный взгляд на йогу // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Maksimov/pravoslavnyj-vzgljad-na-jogu/ (дата обращения: 01.01.2024).

— *Мейендорф И. Ф., протопресв.* Введение в святоотеческое богословие. Минск: Лучи Софии, 2007. 384 с.

— *Мейендорф И. Ф., протопресв.* Византийское богословие. Исторические тенденции и догматические темы. М.: Никея, 2023. 512 с.

— *Мейендорф И. Ф., протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб.: Византинороссика, 1997. 490 с.

— *Михаил (Мудьюгин), архиеп.* Православное учение о личном спасении. СПб.: «Сатисъ», 2012. 224 с.

— *Осипов А. И.* Жизнь с Евангелием. Комментарии к Евангелию от Матфея. М.: Никея, 2019. 304 с.

— *Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. 496 с.

— *Помазанский М. И., протопресв.* Догматическое богословие. Клин: Христианская жизнь, 2015. 352 с.

— Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие. Материалы I-й международной патристической конференции, Москва (2013). М.: ОЦАД им. свв. Кирилла и Мефодия, 2017. 424 с.

— Святое Евангелие от Матфея с толкованием святых отцов по «Троицким листкам» Лавры преподобного Сергия. М.: Дух. преобр., 2015. 768 с.

— *Серафим (Роуз), иером.* Православие и религия будущего. М.: «Русскій Паломникъ», 2020. 368 с.

— *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о Спасении. СПб.: ОПИТ, 2010. 320 с.

— *Стефан (Яворский), митр.* Камень веры Православно-Кафолической Восточной Церкви. СПб.: ОПИТ, 2010. 768 с.

— *Феофан (Быстров), архиеп.* Тетраграмма, или Божественное ветхозаветное имя. Киев: «Пролог», 2004. 360 с.

— *Флоровский Г. В., прот.* Пути русского богословия. Минск: Харвест, 2006. 608 с.

— *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. 352 с.

— *Шафф Ф.* История христианской церкви. Т. II. Доникейское христианство. СПб.: «Библия для всех», 2010. 590 с.

— *Юревич Д. В., свящ., Тимофеев А. А., свящ.* Десять заповедей // Православная энциклопедия. Т. 14. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 459–473.

— *Botterweck G. J.* Nefesh // Theological dictionary of the Old Testament. Vol. IX. Grand Rapids, Michigan (USA): Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998. P. 497–519.

— *Botterweck G. J.* Nesāmâ // Theological dictionary of the Old Testament. Vol. X. Grand Rapids, Michigan (USA): Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999. P. 65–70.

— *Botterweck G. J.* Rûaḥ // Theological dictionary of the Old Testament. Vol. XIII. Grand Rapids, Michigan (USA): Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2004. P. 365–402.

— *Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition. NY: Oxford University Press Inc., 2007. xvi, 228 p.

— Saint Isaac the Syrian and his spiritual legacy. Proceedings of the International Patristics Conference, Moscow (2013). Yonkers, New York (USA): St. Vladimir's Seminary Press, 2015. 288 p.

— *Stăniloae D.* Rugăciunea lui Iisus şi experienţa Duhului Sfânt. Sibiu (România): Editura Deisis, 1995. 128 p.

Литература по йоге и индуизму

— *Айенгар Б. К. С.* Прояснение Пранаямы. Пранаяма Дипика. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. 328 с.

— *Аникеев Н. П.* О материалистических традициях в индийской философии (древность и раннее средневековье). М.: «Наука» ГРВЛ, 1965. 260 с.

— *Аникеева Е. Н.* Ишвара-вада в контексте теизма // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2015. №4. С. 60–67.

— *Аникеева Е. Н.* Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. 256 с.

— *Бойко В. С.* Йога: искусство коммуникации. Н. Новгород: Деком, 2008. 496 с.

— *Ван Лисбет А.* Пранаяма. Путь к тайнам Йоги. Киев: «Янус», 2001. 256 с.

— *Дасгупта С.* Философия йоги и её отношение к другим системам индийской мысли. СПб.: «Наука», 2008. 350 с.

— *Костюченко В. С.* Вивекананда. М.: Изд-во «Мысль», 1977. 190 с.

— *Костюченко В. С.* Классическая веданта и неоведантизм. М.: Изд-во «Мысль», 1983. 272 с.

— *Мюллер М.* Шесть систем индийской философии. М.: «Искусство», 1995. 448 с.

— *Рамамурти М.* Психология йоги. Киев: «София», 2003. 480 с.

— *Сарвепалли Р.* Индийская философия. Т. I. М.: Изд-во иностранной литературы, 1956. 624 с.

— *Сарвепалли Р.* Индийская философия. Т. II. М.: Изд-во иностранной литературы, 1957. 732 с.

— *Сафронов А. Г.* Психология духовного развития. Практическое пособие по медитации. Харьков: С. А. М., 2009. 96 с.

— *Сафронов А. Г.* Религиозные психопрактики в истории культуры. Харьков: ХГАК, 2004. 304 с.

— *Свами Вивекананда.* Вдохновенные беседы. URL: http://yoga.kulichki.net/Vivekananda/InspiredTalks/July03.htm (дата обращения: 01.01.2024).

— *Свами Вивекананда.* Философия йоги. Магнитогорск: «Амрита», 1992. 512 с.

— *Свами Вивекананда.* Четыре йоги. М.: Прогресс, 1993. 528 с.

— *Свами Шивананда.* Йога и сила мысли. Киев: «София», 2002. 288 с.

— *Свами Шивананда.* Концентрация и медитация. Киев: «София», 2003. 398 с.

— *Свами Шивананда.* Наука пранаямы. Киев: «София», 2000. 144 с.

— *Семенцов В. С.* Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике // Бхагавадгита. Перевод с санскрита, исследование и примечания. М.: «Восточная литература» РАН, 1999. С. 103–242.

— *Смирнов Б. Л.* Санкхья и йога // Махабхарата (Философские тексты). Вып. VII. Ч. 2. Книга о Бхишме. Книга о побоище палицами. Ашхабад: «Ылым», 1981. С. 79–214.

— *Степанянц М. Т.* Индийская философия: Энциклопедия. М.: «Восточная литература» РАН, 2009. 950 с.

— *Шохин В. К.* Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М.: «Восточная литература» РАН, 1994. 356 с.

— *Шохин В. К.* Всеволод Сергеевич Семенцов и российская индология. М.: «Восточная литература» РАН, 2008. 352 с.

— *Шохин В. К.* Йога // Православная энциклопедия. Т. 28. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2012. С. 702–707.

— *Шохин В. К.* Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты. М.: ИФ РАН, 2004. 290 с.

— *Шохин В. К.* Учение о реинкарнации и карме: Заметки востоковеда // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/uchenie-o-reinkarnacii-i-karme-zametki-vostokoveda (дата обращения: 01.01.2024).

— *Шохин В. К.* Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н. э. — II в. н. э.). М.: «Восточная литература» РАН, 2004. 416 с.

— *Эвола Ю.* Йога Могущества. М.: Тотенбург, 2017. 340 с.

— *Элиаде М.* Йога. Бессмертие и свобода; Патанджали и йога. М.: «Ладомир», 2013. 560 с.

— *Эрман В. Г.* Очерк истории ведийской литературы. М.: «Наука», 1980. 232 с.

— *Юлен М.* Идея переселения душ в XXI в., или Будущее одной иллюзии // Сравнительная философия: Моральная философия в контексте многообразия культур. М.: «Восточная литература» РАН, 2004. С. 199–216.

— *Юлен М.* Память и бессознательное в «Йога-сутрах» и в психоанализе // История философии. 2000. №7. С. 245–253.

— *Юлен М.* Природа и культура в индийской теории стадий жизни (ашрама) // Бог — человек — общество. М.: «Наука», 1993. С. 72–85.

— *Constance A. J., James D. R.* Encyclopedia of Hinduism. NY: Infobase Publishing, 2007. 592 p.

— *Feuerstein G.* The Encyclopedia of Yoga and Tantra. Boston, Massachusetts (USA): Shambhala Publications Inc., 2011. xxvi, 440 p.

— *Hacker P.* Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta. Albany, New York (USA): SUNY Press, 1995. viii, 370 p.

— *Larson G. J., Bhattacharya R. S.* Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. XII. Yoga: India's Philosophy of Meditation. New Delhi (India): Motilal Banarsidass, 2008. 784 p.

— *Potter K. H.* Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. I. Bibliography. New Delhi (India): Motilal Banarsidass, 1983. xxxix, 1024 p.

Словари и справочные издания:

— Большой энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1993. 1630 с.

— *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2011. viii, 1370 с.

— *Графов А. Э.* Словарь библейского иврита. М.: Текст, 2019. 704 с.

— *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1956. 700 с.

— *Дьяченко Г. М., прот.* Полный церковно-славянский словарь. М.: Отчий дом, 2009. 1120 с.

— *Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1987. 944 с.

— Мифологический словарь. М.: «Советская энциклопедия», 1991. 736 с.

— Новая философская энциклопедия. Т. I. М.: Изд-во «Мысль», 2010. 744 с.

— Новая философская энциклопедия. Т. II. М.: Изд-во «Мысль», 2010. 634 с.

— Новая философская энциклопедия. Т. III. М.: Изд-во «Мысль», 2010. 692 с.

— Новая философская энциклопедия. Т. IV. М.: Изд-во «Мысль», 2010. 736 с.

— *Ожегов С. И.* Словарь русского языка. М.: «Мир и Образование», 2003. 896 с.

— Советский энциклопедический словарь. М.: «Советская энциклопедия», 1988. 1600 с.

— *Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford, Oxfordshire (UK): Oxford University Press, 1961. xlix, 1568 p.

— *MacDonell A. A.* A Sanskrit-English dictionary: being a practical handbook with transliteration, accentuation, and etymological analysis throughout. London: Longmans, Green & Co., 1893. xii, 384 p.

— *Monier-Williams M.* A Sanskrit-English dictionary: etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages. New edition, greatly enlarged and improved, with the collaboration of E. Leumann, C. Cappeller and other scholars. New Delhi (India): Motilal Banarsidass, 1986. xxxvi, 1334 p.

— Oxford Latin Dictionary. Oxford, Oxfordshire (UK): Oxford University Press, 1968. xxiii, 2126 p.

— Oxford Russian Dictionary. Oxford, Oxfordshire (UK): Oxford University Press, 1997. xvi, 1340 p.

— *Sokoloff M.* A dictionary of Christian Palestinian Aramaic. Leuven (Belgium): Peeters, 2014. xli, 466 p.

— *Sokoloff M.* A dictionary of Jewish Babilonian Aramaic of the Talmudic and Geonic periods. Ramat-Gan (Israel): Bar Ilan University Press, 2002. 1582 p.

Прочая литература

— *Бахтин М. В., Соколовская И. Э.* Человек в поисках себя: очерки антропологических и этических учений. Т. I. Античность и Средневековье. М.: Директ-Медиа, 2021. 412 с.

— *Бреннан Б. Э.* Руки света. М.: Изд-во «АСТ», 2001. 480 с.

— *Грановская Р. М.* Психология веры. СПб.: Питер, 2010. 480 с.

— *Дружинин Д. В.* Высшие составляющие природы человека с точки зрения православной антропологии // Труды кафедры богословия СПбДА. 2023. №3 (19). С. 23–44.

— *Дружинин Д. В.* Православная «умная молитва» и йогическая медитация // Труды кафедры богословия СПбДА. 2022. №3 (15). С. 12–22.

— *Дружинин Д. В.* Сравнение христианского нравственного учения и йогической этики // Актуальные вопросы церковной науки. 2022. №1. С. 319–322.

— *Дунаев А. Г.* О статусе паламизма в Русской Православной Церкви. М.: Общедоступный православный университет, 2003. 76 с.

— *Дунаев А. Г., Фокин А. Р.* Евагрий Понтийский // Православная энциклопедия. Т. 16. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. С. 557–581.

— *Евагрий Понтийский.* Мысли // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Evagrij_Pontijskij/mysli/ (дата обращения: 01.01.2024).

— *Иларион (Алфеев), митр., Корытко О. В., прот., Васечко В. Н., прот.* История религий. М.: ОЦАД им. свв. Кирилла и Мефодия, 2018. 776 с.

— Канонические евангелия. М.: «Наука», 1992. 350 с.

— *Корытко О. В., прот.* Религии мира. История духовных поисков человечества. М.: Никея, 2022. 624 с.

— *Лойола И.* Духовные упражнения. Духовный дневник. М.: ИФТИ св. Фомы, 2006. 376 с.

— *Муравьёв А. В.* Иоанн Саба // Православная энциклопедия. Т. 24. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010. С. 601–604.

— *Муравьёв А. В.* Иосиф Хаззая // Православная энциклопедия. Т. 26. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2011. С. 76–78.

— *Профет Э. К.* Утерянные годы Иисуса. М.: Лонгфелло, 2011. 360 с.

— *Светлов Э.* На пороге Нового Завета. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1983. 828 с.

— Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М.: «Мартис», 1994. 364 с.

— *Шохин В. К.* Философская теология: вариации, моменты, экспромты. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. 512 с.

— *Albrecht M.* Reincarnation: A Christian Critique of a New Age Doctrine. Downers Grove, Illinois (USA): InterVarsity Press, 1982. 140 p.

— *Notovitch N.* La vie inconnue de Jésus Christ. Paris: Paul Ollendorff, 1894. 324 p.

— *Szekely E. B.* The Gospel of Peace of Jesus Christ. London: C. W. Daniel Co. Ltd., 1937. 62 p.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 3
ГЛАВА 1. ИСТОРИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ФЕНОМЕНА ЙОГИ 26
ГЛАВА 2. НРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВЫ ХРИСТИАНСТВА И ЙОГИ 38
2.1. Христианская этика и заповедь о смирении 38
2.2. Нравственное учение йоги и его сравнение с христианством 48
ГЛАВА 3. ВЗГЛЯД НА ЙОГУ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ДОГМАТИКИ 61
3.1. Ориген и его учение 63
3.2. Триадология и представления о тримурти и Брахмане . . . 70
3.3. Христология и учение о сансаре 80
3.4. Православное учение о спасении и понятие мокша 92
ГЛАВА 4. ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О БОЖЕСТВЕННОЙ ЭНЕРГИИ И ЙОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПРАНЕ 105
4.1. Основания для православного учения о Божественной энергии из Священного Писания Ветхого и Нового Завета 105
4.2. Святоотеческое учение о Божественной энергии как часть Священного Предания Церкви 129
4.3. Йогические представления о пране (энергии) 145
ГЛАВА 5. ПРАВОСЛАВНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ЙОГИ О СТРОЕНИИ ЧЕЛОВЕКА 158
5.1. Библейское основание православной антропологии 158
5.2. Сведения о православной антропологии из святоотеческих творений 175
5.3. Йогические представления о строении человека 193
ГЛАВА 6. СРАВНЕНИЕ ЙОГИЧЕСКОЙ И ПРАВОСЛАВНОЙ ПРАКТИКИ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ 211
6.1. Христианская аскеза и йогический тапас 211
6.2. Молитва и медитация 224
ЗАКЛЮЧЕНИЕ 281
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ 292

Дмитрий Дружинин

Классическая йога с точки зрения православного богословия

Независимое компаративное исследование

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

Дмитрий Дружинин это человек о котором можно сказать, что он стал уникальной фигурой, объединившей системный ум финансиста (степень MBA РАНХИГС), академическое богословие (степень магистра СПБДА) и личный опыт практики йоги с последующим обращением в Православие. Автор этой книги демонстрирует пример «православного технократа», который применяет навыки системного анализа из сферы финансов для глубокой защиты христианского вероучения.

Сегодня йога воспринимается многими как безобидная гимнастика или универсальная методика самосовершенствования, вполне совместимая с христианским образом жизни. Но так ли это на самом деле? Книга «Классическая йога с точки зрения православного богословия» предлагает глубокий и научно обоснованный взгляд на это явление. Издание адресовано как специалистам в области богословия и религиоведения, так и широкому кругу читателей, стремящихся к осознанной духовной жизни и ищущих путь спасения души.

ISBN 978-5-0069-4359-9

9 785006 943599 >

Rideró

Rideró.ru — издай книгу бесплатно!